EL SOL-DIOS Y CRISTO

LA CRISTIANIZACIÓN DE LOS INDIOS DE MÉXICO VISTA DESDE LA SIERRA DE PUEBLA



GUY STRESSER-PÉAN

ANTROPOLOGÍA









Guy Stresser-Péan



Fue director de estudios en la Escuela Práctica de Altos Estudios de 1955 a 1981. En 1960 fundó y dirigió el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos en México (CEMCA). Es autor de numerosos artículos y varias obras consagradas a la arqueología y la etnohistoria. Es descubridor del Códice de Xicotepec, que publicó en 1995. Recientemente el Fondo de Cultura Económica, en coedición con el CEMCA, publicó *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*.

SECCIÓN DE OBRAS DE ANTROPOLOGÍA

EL SOL-DIOS Y CRISTO

Traducción
ROBERTO RUEDA MONREAL
ARTURO VÁZQUEZ BARRÓN (CPTI/CCC-IFAL)

Revisión de la traducción
THÉRÈSE ROMERO, ELISABETH DAVID,
ALEJANDRO RAMÍREZ, ÉRIKA GIL LOZADA

GUY STRESSER-PÉAN

El Sol-Dios y Cristo

LA CRISTIANIZACIÓN DE LOS INDIOS DE MÉXICO
VISTA DESDE LA SIERRA DE PUEBLA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES
CENTRO DE ESTUDIOS MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS

Primera edición en francés, 2005
Primera edición en inglés, 2009
Primera edición en español, 2011
Primera edición electrónica, 2013

Este libro se publicó con el apoyo de la Dirección de Publicaciones del Conaculta.

Título original: *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique vue de la Sierra de Puebla*

Dibujos: Françoise Bagot
Fotografías: Roberto Ramírez, Guy Stresser-Péan, Claude Stresser-Péan, Bodil Christensen, Yves Guidon, Alain Ichon, Jean-Pierre Courau, Bertrand Guérin-Desjardins
DVD: *La fiesta del maíz*, película realizada por Guy y Claude Stresser-Péan, 1991



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-1576-3 (ePub)
978-607-16-1604-3 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

SUMARIO

PREFACIO

Si existe un estudio que se baste a sí mismo, ése es por supuesto el que el profesor Stresser-Péan ofrece hoy a todos los mexicanistas y, ciertamente, a cualquier lector que tenga la preocupación de estar informado en detalle sobre México. Este estudio, que fue madurándose durante largo tiempo, es fruto de investigaciones repetidas y extensas lecturas, y se adecua en todos los sentidos a la regla de oro, frecuentemente olvidada en nuestros días: "Veinte veces volved a emprender vuestra obra…"[1]

No obstante, con gran impaciencia esperábamos la publicación de este libro de primera importancia, del que el profesor Stresser-Péan nos había platicado a mi marido y a mí, repetidas veces, durante nuestros encuentros en París.

La Sierra Norte de Puebla, que el autor recorrió muchas veces acompañado de su esposa Claude, es una región particularmente interesante debido a su carácter pluriétnico y trilingüe (totonacos, otomíes y nahuas). Esta zona indígena, que sigue siendo tradicionalista, hasta ahora sólo había sido objeto de escasos estudios y, por lo mismo, permitía observar un punto muy importante, apenas evocado por Robert Ricard en su famoso libro *La conquista espiritual de México*, publicado en 1933, a saber, el aspecto propiamente indio de la conversión al cristianismo. Este especialista sólo reconocía la existencia de cierto sincretismo religioso, con una eventual predominancia de tradiciones paganas, entre los indios que viven en regiones periféricas apartadas y de difícil acceso. Le parecía que todo paganismo había sido erradicado del centro de México, que había sido evangelizado de manera metódica y enérgica, y que ahí las tradiciones prehispánicas casi no habían impregnado mediante el sincretismo la forma popular regional del catolicismo.

Esto, sin embargo, equivalía a no tener suficientemente en cuenta un "hecho aparentemente marginal" —para retomar la expresión de Guy Stresser-Péan— que resalta en estudios etnográficos posteriores y que nuestro autor se esforzó a todo lo largo de su obra por poner en relieve: el de la supervivencia más o menos evidente de la mentalidad indígena, que implica cierta concepción del espacio, el tiempo, la vida y el más allá.

A la visión "española" y, en lo esencial, sincrónica, limitada en el tiempo, de la obra *La conquista espiritual…*, *El Sol-Dios y Cristo* viene a aportar el complemento indispensable de la perspectiva indígena *in situ* (la Sierra Norte de Puebla), en la diacronía y diversidad de situaciones.

Como preámbulo, sin embargo, Guy Stresser-Péan se propuso, a la luz de los métodos y resultados de la evangelización de los indios del altiplano de México, plantear el estado de la cristianización de los indios de la Sierra de Puebla, en sus diversas etapas y su especificidad, sin dejar de mencionar las crisis religiosas ocurridas en los siglos XVI y XVII, así como las sediciones de los otomíes de Tutotepec (en 1766-1769).

Estos enfoques históricos hacen resaltar las tradiciones que se han mantenido en diferentes ámbitos (fiestas de la fecundidad, danzas, limpias, adivinación), mientras que otras habían dejado de practicarse en ciertos pueblos de la Sierra Norte de Puebla, debido a una crisis de *cansancio cultural*, provocada entre otras cosas por la eliminación progresiva del totonaco en beneficio del náhuatl, así como luego de graves acontecimientos políticos y económicos. Este fenómeno, observado en otras partes por Alfred Kroeber, tuvo como resultado particular el abandono y el entierro ritual de los tambores sagrados y la pérdida de prestigio de los "sabios" indígenas, poseedores de conocimientos cosmogónicos, religiosos, adivinatorios y terapéuticos, y que quedaron reducidos al papel de simples curanderos.

Sin embargo, a base de paciencia y tenacidad en sus investigaciones, al lograr que sus informantes se sintieran en confianza, Guy Stresser-Péan descubrió en 1985, en Tepetzintla, la supervivencia del calendario de los totonacos, y en marzo de 1991, la del calendario de los nahuas de Huauchinango, que recientemente dejó de usarse; pero fue por referencia al calendario azteca como logró restablecer el orden mal conservado de los meses del primero, y reconstituir el de varios pueblos nahuas de la Sierra Norte de Puebla, que estaba incompleto.

La comparación de la cosmología de los indios de la sierra con la de los aztecas también inspiró a nuestro autor atinadas observaciones. Esta región, en efecto, es un lugar privilegiado para la observación del sincretismo ocurrido bajo la influencia de la doctrina cristiana, que refleja los ritos, las danzas y las ideas indígenas relacionadas con Dios, con el alma y con los seres espirituales, como la sirena.

Las creencias relativas a la Luna, y en mayor medida al Sol, llaman la atención de manera particular, ya que este astro se asimila a Jesucristo, tanto por parte de los indios de la sierra como por los de la Huasteca. Quezalcóatl-9-Viento, el héroe cultural de una parte de la sierra, el espíritu del dios del maíz, se sigue venerando como precursor del Sol, y a veces se confunde con Cristo. Los relatos sobre él están relacionados con antiguos mitos toltecas relativos a Topiltzin-Quetzalcóatl. El registrado por Guy Stresser-Péan en dos pueblos totonacos y que cuenta cómo este personaje fue traído al mundo en forma de piedra plana (cuchillo de sílex), adquiere pleno sentido cuando el autor remite a la lámina 49-IV del *Códice Vindobonensis*, códice mixteco prehispánico que ilustra el nacimiento de Quetzalcóatl precisamente con esta forma, en un día 9-Viento del año 10-Casa.

La descripción que hace Guy Stresser-Péan de la fiesta anual de los totonacos de Tepetzintla, a la que asistió en 1991, tiene un interés muy particular. Primero, porque su celebración ocurre el 12 de diciembre, que corresponde a la fecha 9-Viento, día del nacimiento del ser sobrenatural del mismo nombre, el protector del pueblo mencionado. Después, porque la ofrenda principal que se hace frente a la iglesia, incluye, entre otras cosas, 10 grupos de pequeños muñecos repartidos en cuatro hileras paralelas, que recuerdan las ofrendas contadas que figuran bajo ciertas divinidades en varios códices prehispánicos (Cospi; Fejervary-Mayer; Laud). Como complemento, la lámina 5 [p. 223]

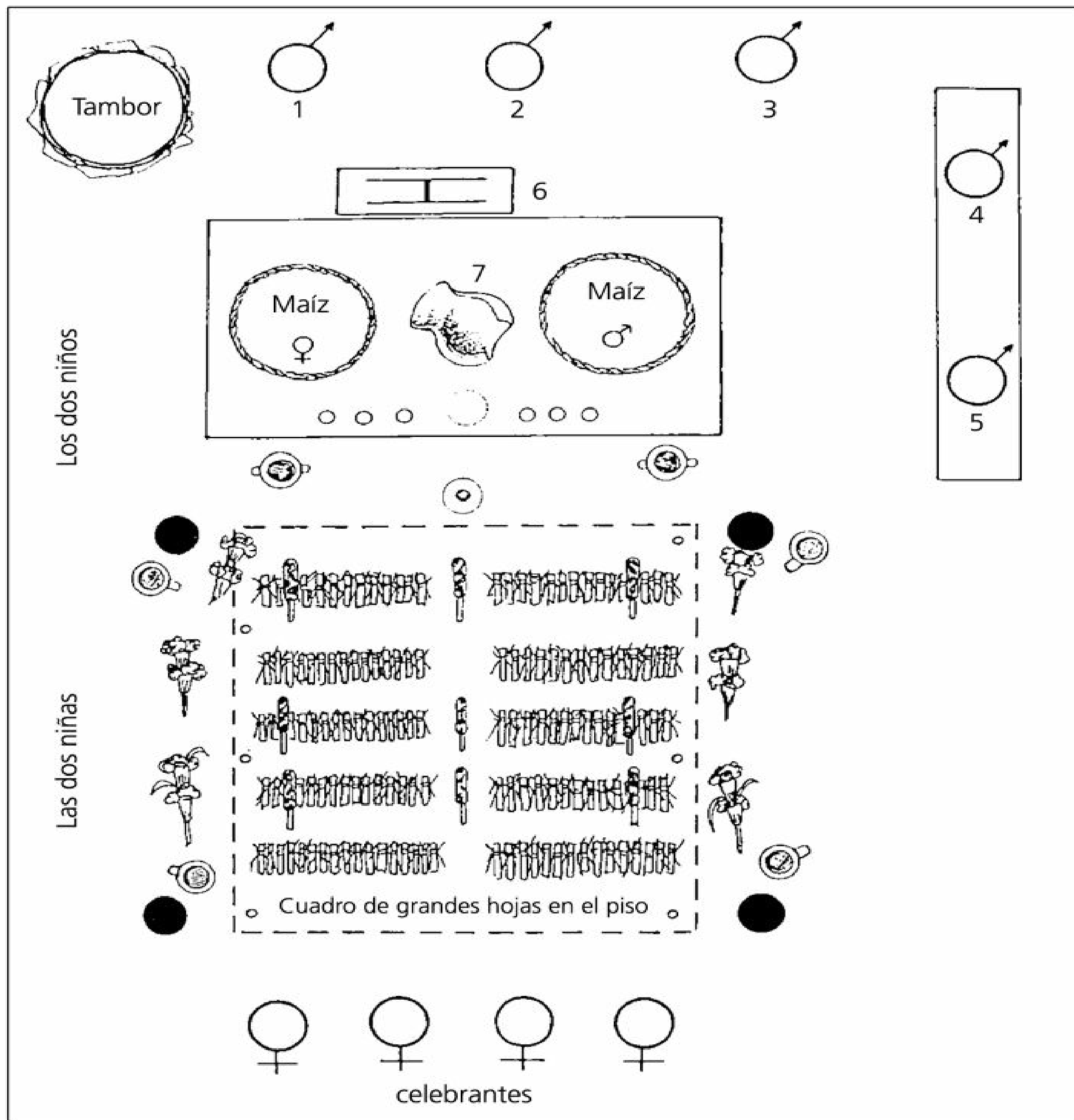
describe la fabricación de un muñeco de madera y tiras de corteza de amate con el "corazón" de resina de copal. La lámina siguiente presenta las flores ofrecidas en ramos rituales.

Muy a menudo durante las fiestas, aunque también en otras ocasiones, se celebran danzas, cuya frecuencia, naturaleza, carga simbólica y vínculos con las antiguas prácticas no escaparon al autor, quien les dedicó no menos de dos capítulos (XII y XIII), es decir, una décima parte de su libro. Las danzas rituales aztecas asociadas a varias fiestas mensuales, prohibidas por la autoridad española en razón de su carácter esencialmente pagano, suscitaron otras adaptadas a las nuevas creencias; algunas de ellas, por último, se desarrollaron a propósito de la Conquista y en torno a ella. De las 10 danzas de inspiración precolombina o colonial analizadas por el autor, a dos les dedica un desarrollo particular.

En efecto, a Guy Stresser-Péan le corresponde aclararnos lo relativo al simbolismo de la danza de las *Guacamayas*, que los totonacos y los nahuas del sur de la sierra siguen practicando. Estos danzantes-guacamayas se llaman *cuezali*, nombre dado también a su tocado, aureola circular hecha de caña ranurada y listones. Ahora bien, en náhuatl clásico, el término *cuezalin* designaba las grandes plumas rojas de la cola del ara macao. Debido a que esta ave, denominada en náhuatl *cuezal tototl*, desapareció hace poco, nuestro autor supone que sus plumas fueron remplazadas por el tocado circular, que posee el mismo simbolismo, un simbolismo borrado de la memoria de los interesados. Entre los aztecas, en efecto, las plumas rojas de esta ave simbolizaban las llamas o el fuego. De hecho, Xiuhtecuhtli, el dios del fuego, llevaba como nombre alternativo el de *Cuezaltzin*. *Cuezal* era, además, uno de los *Tzitzimime*, esos monstruos que esperan el fin del mundo para bajar a la Tierra y devorar a los hombres. Así, para Guy Stresser-Péan, el carácter ambivalente de este dios es manifiesto, cuando esta danza se lleva a cabo con un aparato giratorio, que de manera sucesiva pone a los danzantes con la cabeza hacia arriba, como el sol de mediodía, y con la cabeza hacia abajo, como el sol de la noche, "que apenas ilumina la región de los muertos".

La danza de *Los Voladores* también merece una mención particular, por el carácter sincrético que presenta en ciertos pueblos. Esta danza de origen prehispánico es ejecutada por un número par de danzantes u "hombres-voladores" que, subidos hasta la punta de un mástil, se amarran en el extremo de una cuerda atada a éste y van bajando hasta el suelo con un movimiento en espiral, mediante un dispositivo giratorio colocado en la parte más alta. Concebida primero como una danza de las águilas, aves míticas muy poderosas, esta danza presenta, en la región de la Sierra Norte de Puebla estudiada por Guy Stresser-Péan, la doble particularidad de que la ejecuta un número variable de danzantes y que tomó prestado de los indios aculturados del altiplano a un personaje crucial de las tradiciones populares: la Malinche o *Malintzin*. Esclava regalada a Cortés en Tabasco, la Malinche se volvió su intérprete, su consejera y su concubina. Así, al incluirla en las danzas, principalmente en las de la Conquista de México, admitidas por los misioneros, los indios rendían homenaje a uno de los suyos, por su inteligencia y por

el sobresaliente papel que había desempeñado con Cortés, en la comprensión del mundo indígena y la lucha contra la idolatría.



Tubos para fumar

Muñecos de madera de pino

Cirios y velas

Agua azucarada

Ramo

Jícara llena de agua

Incensario

Aguardiente

Atole

1. Hombre tocando el tambor
2. Niño tocando la placa de fierro
3. Hombre tocando la sonaja
4. Violinista
5. Guitarrista
6. *Teponaztli*
7. Tepalcate

La ofrenda mayor del día 9-Viento.

El hecho de que la Malinche haya pasado a designar posteriormente a un ser sobrenatural, considerado como la diosa del agua y anteriormente de la montaña, es tal vez la prueba de la importancia de la figura histórica que lleva su nombre.

Muchos otros puntos merecerían señalarse, de tantos hechos, observaciones y comentarios como contiene la obra. Era necesaria toda la erudición de Guy Stresser-Péan, su conocimiento de las últimas investigaciones, su enorme experiencia del terreno y una excepcional perseverancia, alentada en todo momento por su esposa, para llevar a buen puerto semejante proyecto. En él encontramos el esfuerzo de análisis, síntesis y reflexión al que el autor nos había acostumbrado en sus cursos en la École Pratique des Hautes Études y en sus anteriores publicaciones.

Por último, conviene señalar —y no es éste uno de los méritos menos importantes de la obra— el método que aplicó a todo lo largo del paciente itinerario que se impuso recorrer. En efecto, al término de sus lecturas, de sus investigaciones y de la confrontación con las fuentes, Guy Stresser-Péan llega de manera natural a la explicación que de todo ello se desprende, dando cuenta de la diversidad de situaciones, sin tratar de dar una interpretación única y exclusiva. A diferencia de muchos estudios más o menos recientes, esta obra no parte de algún presupuesto teórico, no pretende fundar su demostración en una ideología cualquiera, o incluso hacer que una hipótesis se transforme en certeza mediante un hábil arreglo de los datos seleccionados; los hechos, todos los hechos son convocados y, si se nos permite la imagen, hablan por sí solos a través de un intérprete autorizado.

Tanto por su multiplicidad como por su gran amplitud, los temas abordados en este libro constituyen una verdadera suma, una obra de consulta que de ahora en adelante se volverá imprescindible para todos los mexicanistas.

JACQUELINE DE DURAND-FOREST

[1] “Vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage.” Cita del *Arte poética*, de Boileau. (N. del T.)

AGRADECIMIENTOS

Los años que había pasado estudiando la Huasteca me incitaron a conocer mejor la Sierra de Puebla, cuyos habitantes totonacos y otomíes tienen una cultura similar a la de los huastecos. Así, entre los años 1980 y 2000, mi esposa y yo llevamos a cabo numerosas incursiones en la sierra. Teníamos dos motivos para hacerlo. Por una parte, el deseo de ella de conocer tejedoras y así tratar de reconstruir la historia de la vestimenta indígena de esta región; por otra parte, mis investigaciones sobre los mitos, las creencias y las costumbres religiosas aún vivas.

Nuestra camioneta facilitó estos trayectos pues, en la Huasteca, en otros tiempos sólo podía desplazarme a caballo.

Los nahuas de la región de Xicotepec conservaban muchas creencias antiguas sobre la formación del mundo. El pueblo nahua de Xicotepec celebraba antaño con fervor la fiesta de su santo patrono san Juan Techachalco. Esta fiesta había sido abandonada después de la apertura de la carretera México-Tuxpan, pero había dejado recuerdos precisos a numerosos testigos, de los cuales, el principal fue el señor Gumesindo Nava, hombre acomodado y culto que recordaba muy bien su infancia.

Nuestro amigo Héctor Quiroga, terrateniente mestizo establecido en Cuahueyatla, fue quien nos puso en contacto directo con los totonacos. Él era de lengua española, pero sabía hablar náhuatl y gozaba de gran estima entre los indígenas de la región. Nos guió y nos puso en contacto con varias familias locales, totonacas o nahuas. Gracias a él pudimos recabar en español los textos de mitos y cuentos del viejo Ignacio Morales, guardián de las mejores tradiciones totonacas de la región de Tepetzintla. Queremos expresar en este espacio toda la gratitud que le tenemos a Héctor Quiroga. Además, su ayuda fue esencial para enterarnos de la supervivencia del antiguo calendario totonaco en Tepetzintla, y permitirnos descubrir el códice acolhua de Xicotepec, que conservaban en el pueblo de Cuaxicala.

De 1990 a 1993, Roberto Ramírez nos acompañó en el trabajo de campo para tomar fotografías y nos apoyó con gran dedicación. Sin su ayuda, habría sido muy difícil llevar a cabo la filmación de *La fiesta del maíz*.

De 1998 a 2000, y con el fin de poder proseguir mis investigaciones de campo, a pesar de mi avanzada edad, pedí a Yves Guidon, quien fue uno de nuestros colaboradores durante las excavaciones de Tamtok, en la Huasteca, unirse a nuestro proyecto. Supo acompañarme con gentileza, ayudarme a realizar las grabaciones de las entrevistas con mis informantes y conducir el auto por los caminos más peligrosos.

En un principio, sólo había pensado publicar un estudio sobre el calendario totonaco que aún se sigue utilizando en la región de Tepetzintla. Pero, a medida que profundizaba el estudio de este calendario, me percaté de la gran importancia del contexto humano y de vida cotidiana. Eso me llevó a abordar el amplio tema general de la cristianización y la

existencia del sincretismo pagano-cristiano en la Sierra de Puebla.

No habría podido lograr este estudio general sin la ayuda de la señorita Érika Gil Lozada, cuya capacidad y paciencia fueron puestas a dura prueba, aunque sólo fuera para descifrar mi escritura o para transcribir las palabras en náhuatl, otomí y, sobre todo, totonaco. Se lo agradezco de todo corazón.

Françoise Bagot, que colabora con nosotros desde hace muchos años, con muy buena voluntad y talento, realizó todos los dibujos que ilustran nuestro texto. También nos ayudó a compaginar en este libro todas las ilustraciones fotográficas que dan testimonio de la vida indígena de hoy.

Nuestra amiga Bodil Christensen (†) nos propuso, a mi esposa y a mí, hacer contratipos de sus fotografías y nos autorizó a publicarlas si se presentaba la ocasión. Después de su muerte, el museo de Leiden reunió su fototeca. Y agradecemos a Ted Leyenaar (†), entonces curador del Departamento de América Latina de dicho museo, quien nos concedió el derecho de publicar en este libro algunas de esas fotografías de interés histórico.

Nuestros colegas Jean-Pierre Berthe y Guilhem Olivier accedieron a leer nuestro manuscrito y nos hicieron críticas y sugerencias. El profesor Michel Graulich, de Bruselas, mostró interés por nuestro estudio e incluso por el video que lo acompaña y le da vida.

Quiero agradecer muy en especial al señor y la señora de Durand, quienes leyeron nuestro manuscrito de manera muy cuidadosa y quienes posteriormente nos ayudaron a resolver el problema de su publicación en Francia.

Este trabajo jamás habría podido realizarse sin la ayuda constante de mi esposa. Durante el trabajo de campo ella participó en las entrevistas y la organización de las investigaciones. Posteriormente, corrigió incansablemente el manuscrito y contribuyó a darle forma.

GUY STRESSER-PÉAN
París, noviembre de 2004

AGRADECIMIENTOS DE LA PRESENTE EDICIÓN

En primer lugar, agradecemos a su excelencia señor Daniel Parfait, embajador de Francia en México, quien desde el inicio del proyecto nos participó su interés y pidió al Bureau du Livre, de esta misma embajada, hacerse cargo de la traducción al español de la presente obra.

Agradecemos igualmente a Consuelo Sáizar, presidenta del Conaculta, al doctor Miguel León-Portilla, investigador emérito de la UNAM y miembro de El Colegio Nacional, al doctor Jean Meyer, investigador emérito en el Sistema Nacional de Investigadores, así como al editor Joaquín Díez-Canedo, director del Fondo de Cultura Económica, por el gran apoyo que nos brindaron para la publicación de este libro.

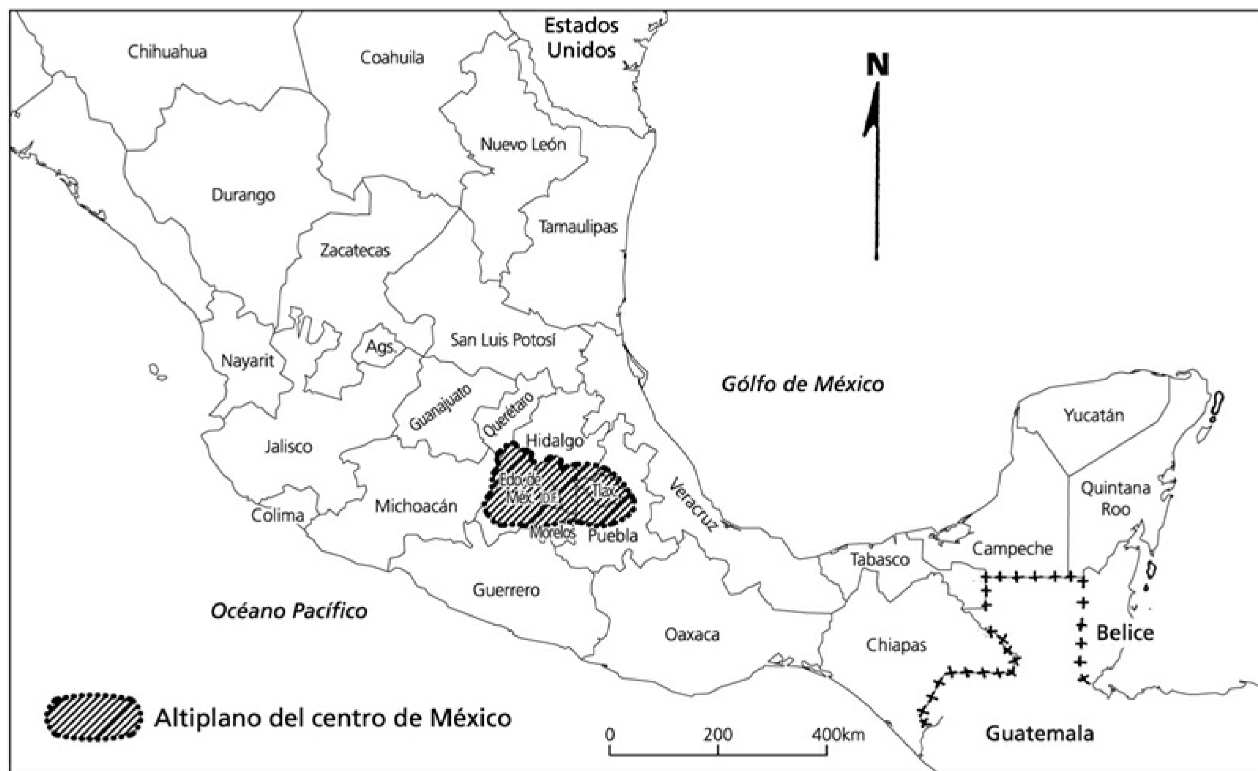
Finalmente queremos agradecer a esta gran casa editorial, el Fondo de Cultura Económica, y a sus colaboradores, por todas las facilidades prestadas para la realización de este libro.

CLAUDE STRESSER-PÉAN
México, septiembre de 2009

I. LA CONVERSIÓN AL CRISTIANISMO DE LOS INDIOS DEL CENTRO DE MÉXICO EN EL SIGLO XVI

1. EL ASPECTO INDÍGENA DE LA CONVERSIÓN NO LLAMÓ MUCHO LA ATENCIÓN

Cualquiera que se interese en los problemas religiosos de México debe apoyarse en el libro esencial de Robert Ricard, *La "conquête spirituelle" du Mexique*, publicado en París en 1933. Con gran erudición, el autor estudió en este libro el proceso histórico por el que millones de indios pasaron del paganismo al cristianismo en menos de medio siglo. Para eso se valió de una vasta documentación manuscrita o impresa, así como de testimonios materiales representados por edificios, esculturas, pinturas, grabados y pictografías de la época. Pero esta documentación provenía, sobre todo, de religiosos misioneros, de miembros del clero secular y de conquistadores o administradores españoles. Los escasos testimonios indígenas tardíos corresponden a un pequeño número de indios totalmente convertidos e integrados a la sociedad colonial, como Chimalpahin o Ixtlilxóchitl.



Localización del altiplano del centro de México.

Robert Ricard aborda el aspecto propiamente indio de la conversión al cristianismo

sólo en sus conclusiones, en un capítulo titulado “La resistencia indígena”. El punto de vista de los indios aún no convertidos sólo se presenta en la exposición de una discusión libre entre sus jefes y sus sacerdotes con los misioneros, discusión que podría haber tenido lugar en 1524, durante los primeros días de la evangelización. Esta edificante reseña, en donde las palabras de los indios sólo abarcan algunas páginas, se redactó de hecho más de 40 años después de este encuentro excepcional, en el que se supone que los vencidos habrían tenido derecho a expresarse libremente (*Coloquios y doctrina cristiana*, 1986).

Intentaremos evocar la conversión de los indios del centro de México e insistiremos en el papel activo que éstos pudieron haber tenido en ella, o en la manera en que ésta pudo haberlos afectado.

2. La Conquista, condición previa necesaria de la evangelización

La conquista española, condición previa necesaria de la “conquista espiritual” de México, tuvo también un aspecto religioso que Ricard resumió perfectamente (1933, pp. 25-31). Cortés se hacía acompañar de un religioso mercedario, el padre Bartolomé Olmedo, quien a pesar de su celo sólo pudo desempeñar un papel muy discreto. Con ayuda de un intérprete, predicó a los indios lo mejor que pudo, la doctrina cristiana. Varias veces, tuvo que moderar el fervor religioso de Cortés, quien se esforzaba en justificar su conquista con demostraciones espectaculares de lucha contra la idolatría. En Cempoala, donde Cortés no dudó en destruir los ídolos, se edificó un altar con una cruz y una estatua de la Virgen, y se ordenó a los totonacos respetarlas. En Tlaxcala, cuya alianza era primordial, no se atrevieron a atacar demasiado las creencias indígenas. En México-Tenochtitlan, cuando sintió que tenía superioridad numérica, Cortés terminó por tomar posesión de una parte del Templo Mayor para ponerle una cruz y una imagen de la Virgen.

Eran tiempos de violencia total o alianzas negociadas, no de persuasión. En Tlaxcala y Texcoco varios jefes fueron bautizados después de una formación religiosa que podemos suponer más bien somera. De inmediato bautizaron a todas las mujeres indias que fueron entregadas a los españoles y repartidas entre los conquistadores. El objetivo fundamental que se perseguía era demostrar que la resistencia era imposible y que se exponían a una represión sin piedad, pero que podía recibirse un mejor trato al ponerse del lado de los vencedores.

El sitio de México-Tenochtitlan concluyó el 13 de agosto de 1521, cuando Cuauhtémoc cayó prisionero. La ciudad estaba casi destruida, pero Cortés, que primero se instaló en Coyoacán, comenzó a reconstruirla y a edificar casas sólidas para sus capitanes y soldados. El padre Motolinía (1858, pp. 18-19) nos dice que estas enormes obras, que duraron varios años, fueron uno de los peores males que los indios debieron soportar, pues tuvieron que aportar gratuitamente la mano de obra, los materiales y las herramientas.

En cuanto se convirtió en el señor de la parte esencial de México, Cortés instaló el régimen de la "encomienda", lo que le permitió asegurar su poder y recompensar a los conquistadores que habían combatido bajo sus órdenes. Cada pueblo o cada grupo de pueblos conservó a su señor indígena tradicional, que recibió el nombre de cacique, pero éste fue instalado bajo la autoridad de un español "encomendero", encargado de garantizar la sumisión de la población y su conversión al cristianismo. Estos encomenderos podían, libremente, exigir a los indios tributos en especie y trabajos manuales no retribuidos.

Durante esos primeros años de dominio, en los que se consumaron las conquistas de la Huasteca y de Oaxaca, los españoles abusaron de su posición de fuerza y del terror de los indios. Sus excesos hicieron que se acumulara en su contra un inmenso capital de rencor y odio. Sin embargo, los indios aprendieron a ser sumisos al ver que a aquellos que se habían resistido o que habían intentado resistirse, sin misericordia los esclavizaban y les marcaban el rostro con un hierro al rojo vivo.

3. Llegada de los religiosos franciscanos

Los primeros misioneros franciscanos apasionados con la conquista de las almas llegaron discretamente a México en 1523. Eran tres flamencos, dos de los cuales eran sacerdotes que partieron con Cortés en 1524 hacia Honduras, donde perdieron la vida. El tercero, que siguió siendo hermano lego con voto de humildad, era el famoso hermano Pedro de Gante, proveniente de una familia noble. Él dedicó su vida a la educación de los indios, con un celo particularmente iluminado y actuante (E. de la Torre Villar, 1973).



Los "doce apóstoles" franciscanos de 1524 (fresco del convento de Huejotzingo, Puebla).

En mayo de 1524, desembarcaron en Veracruz los "doce apóstoles" franciscanos de la misión dirigida por fray Martín de Valencia. Los indios quedaron muy impresionados por su pobreza y por el hecho de que llegaron a pie a la ciudad de México, el 18 de junio,

después de un recorrido de unas 100 leguas. Cortés les brindó un recibimiento de profundo respeto, en presencia de los señores indígenas más importantes, a quienes recomendó obedecerlos y ayudarlos. Entre los doce se encontraba fray Toribio de Benavente, que adoptó entonces el nombre náhuatl de Motolinía, "el pobre", como le decían los indios, y quien nos legó los detalles de los inicios de la misión franciscana en su *Historia de los indios de la Nueva España*, publicada hasta el siglo XIX (1858).

4. La personalidad de fray Martín de Valencia y sus once compañeros

En el seno de la orden franciscana, fray Martín de Valencia y los compañeros que había escogido formaban parte de los reformadores que, motivados por fray Juan de Guadalupe, habían logrado fundar, en Extremadura, una provincia independiente llamada San Gabriel, cuyo objetivo era el regreso a la regla primitiva de san Francisco de Asís y a su ideal de pobreza absoluta. Estos reformadores, entusiasmados con el descubrimiento de América, hacían revivir el pensamiento medieval de Joaquín de Fiore, según el cual la siguiente conversión de los últimos infieles, al unir a toda la humanidad en el cristianismo, muy pronto permitiría el advenimiento del reino milenario ideal prometido en el Apocalipsis, precediendo así al fin del mundo y al juicio final (Baudot, 1977, pp. 80-83).

Fray Martín de Valencia vivía dichas profecías con singular intensidad. Cuando todavía se encontraba en España había tenido la visión de una multitud de almas ansiosas por recibir el bautismo (Motolinía, 1858, p. 151; Bataillon, 1952). Su tarea evangelizadora estuvo ante todo marcada por este pensamiento mesiánico, a tal punto que en 1532, al ver que los indios de México acudían en masa a la fe, no dudó en intentar, a los 58 años y, por cierto, en vano, atravesar el océano para llevar el Evangelio a innumerables pueblos que, según él, en China esperaban impacientemente el llamado de Dios.

Es evidente que, desde su llegada a México-Tenochtitlan, fray Martín se puso en contacto con fray Pedro de Gante, que ya tenía un año en el lugar y había aprendido a conocer la región. La situación social que debió haber encontrado estaba lejos de ser ideal, pero de ninguna manera quebrantó su convicción de que las promesas del Apocalipsis estaban por cumplirse. Con esta idea, resultaba evidente que Cortés era el hombre providencial elegido por Dios para colaborar con los franciscanos en la conversión de los indios. De igual forma, los conquistadores, vueltos encomenderos, tenían también un papel necesario que desempeñar, a pesar de sus vicios y abusos, que además eran los mismos de todas las aristocracias dominantes, indias o no.

5. Sueño de un mundo indio ideal destinado a preparar el reino de Cristo

La obra esencial, el fin único que buscaban estos apasionados religiosos, era evangelizar a los indios para crear un mundo cristiano ideal y así preparar el *Millenium*, que antecede al reino de Dios. Para esto, era absolutamente necesario mantener a los indios en una especie de mundo aparte, dirigido por los franciscanos, alejados de los españoles y sus vicios. Este mundo indio tenía que preservarse con sus diversas lenguas, que lo aislaban de manera eficaz. Sus costumbres, una vez depuradas de sus restos de paganismo, merecían ser conocidas y estudiadas, dado que también contribuían a particularizarlo, tal como Dios quería. En cuanto al régimen de la encomienda, no era incompatible con el sueño de un pueblo indio cristianizado. El ideal podía conciliarse de forma provisional con la autoridad del soberano español.

Evidentemente, este hermoso sueño milenarista suponía la previa conversión de los indios. Era de esperarse que la voluntad divina, con la ayuda de la acción de los misioneros y el ejemplo de sus virtudes, asegurara de antemano dicha conversión. Desde luego, también se podía esperar que el demonio, preocupado por preservar su poder, inspirara algunas resistencias. Pero contra los indios rebeldes que pudieran intentar oponerse a la salvación de las almas llamadas por Dios, se justificaría pedir ayuda eventualmente a Cortés, representante de la autoridad del rey de España.

Además, en aquellos tiempos de violencia desatada, las convicciones personales de los indios casi no se tomaban en cuenta, ya que todo dependía de la autoridad de sus jefes. Los religiosos pudieron darse cuenta de esto en Texcoco, en junio de 1524, incluso antes de llegar a la ciudad de México. El rey Ixtlilxóchitl, totalmente partidario de los españoles, fue inmediatamente bautizado por el mismo fray Martín de Valencia, y Cortés fue su padrino. Pero su madre, Tlacaxhuatzin, quien por nacimiento era una princesa de México-Tenochtitlan, se negaba terminantemente a abandonar a sus antiguos dioses y a que la bautizaran. Finalmente, su hijo supo “convencerla” con la amenaza de quemarla viva. Si creemos lo que dice Ixtlilxóchitl (1985, t. 1, p. 492), a quien debemos estos detalles, Tlacaxhuatzin fue la primera mujer bautizada en México (o más probablemente, la primera mujer de alto rango en ser bautizada).

6. LA EVANGELIZACIÓN DIO COMIENZO CON LA EDUCACIÓN DE LOS HIJOS DE NOBLES

Motolinía (1858, p. 143), que vivió en carne propia los inicios de la evangelización, nos relata que 15 días después de su llegada, fray Martín de Valencia y sus once compañeros, se reunieron con otros cuatro sacerdotes que habían llegado antes que ellos y con fray Pedro de Gante, para repartirse las tareas. México-Tenochtitlan, Texcoco, Tlaxcala y Huejotzingo fueron los principales centros de acción contemplados entonces. En esos lugares se construyeron conventos franciscanos. De inmediato, los religiosos se pusieron a estudiar la lengua náhuatl. Empezaron a predicar con la ayuda de intérpretes, pero como de esta forma les resultaba difícil convencer a numerosos adultos, desde un principio enfocaron todo su esfuerzo en la cristianización intensiva de un número limitado

de niños bien elegidos.

Aquí, el papel de Cortés fue fundamental. Dio a los principales jefes y miembros de la nobleza indígena la orden estricta de confiar a sus hijos a los franciscanos, con miras a su educación cristiana. Despojar así a los niños de la educación de sus padres era una medida extremadamente autoritaria. Muchos padres se dieron perfectamente cuenta de esto e intentaron quedarse al menos con sus hijos mayores, enviando a otros niños en su lugar. Pero estas estratagemas fueron descubiertas y la voluntad de Cortés no tardó en prevalecer, ya que el temor que les inspiraba era inmenso (Mendieta, 1971, pp. 217-219).

Muy al principio, los religiosos todavía no hablaban náhuatl y se imponían con el ejemplo de su vida ascética, misma que compartían con sus jóvenes alumnos. Muy pronto, estos niños quedaron subyugados tanto por la superioridad moral e intelectual de sus maestros como por el fervor de sus convicciones apostólicas. Aprendieron a rezar y después se les dio una educación cristiana hablándoles de Cristo, de la Virgen, del otro mundo y de la salvación eterna. Más tarde, los más aptos aprendieron a hablar español, así como a leer y escribir. Estos niños, debidamente bautizados, se convirtieron en los primeros verdaderos cristianos de México, convencidos y actuantes. Una parte de la tarea de evangelización fue obra suya (Mendieta, 1971, pp. 221, 225). Como en su mayoría eran hijos de nobles y dignatarios, también fueron valiosas fuentes de información sobre el mundo indígena. Sin embargo, esta forma de convertir a los niños, separándolos a la fuerza de sus padres, creó naturalmente un doloroso conflicto generacional en el seno de las familias.

Motolinía (1858, p. 225) añade que también se hizo un esfuerzo para la educación de las hijas de nobles y señores. Fueron confiadas a devotas damas españolas que las educaron en la doctrina cristiana y les enseñaron a bordar. No contamos con fechas al respecto, pero podemos pensar que esta educación femenina, que duró unos 10 años, fue relativamente tardía y probablemente posterior a 1530.

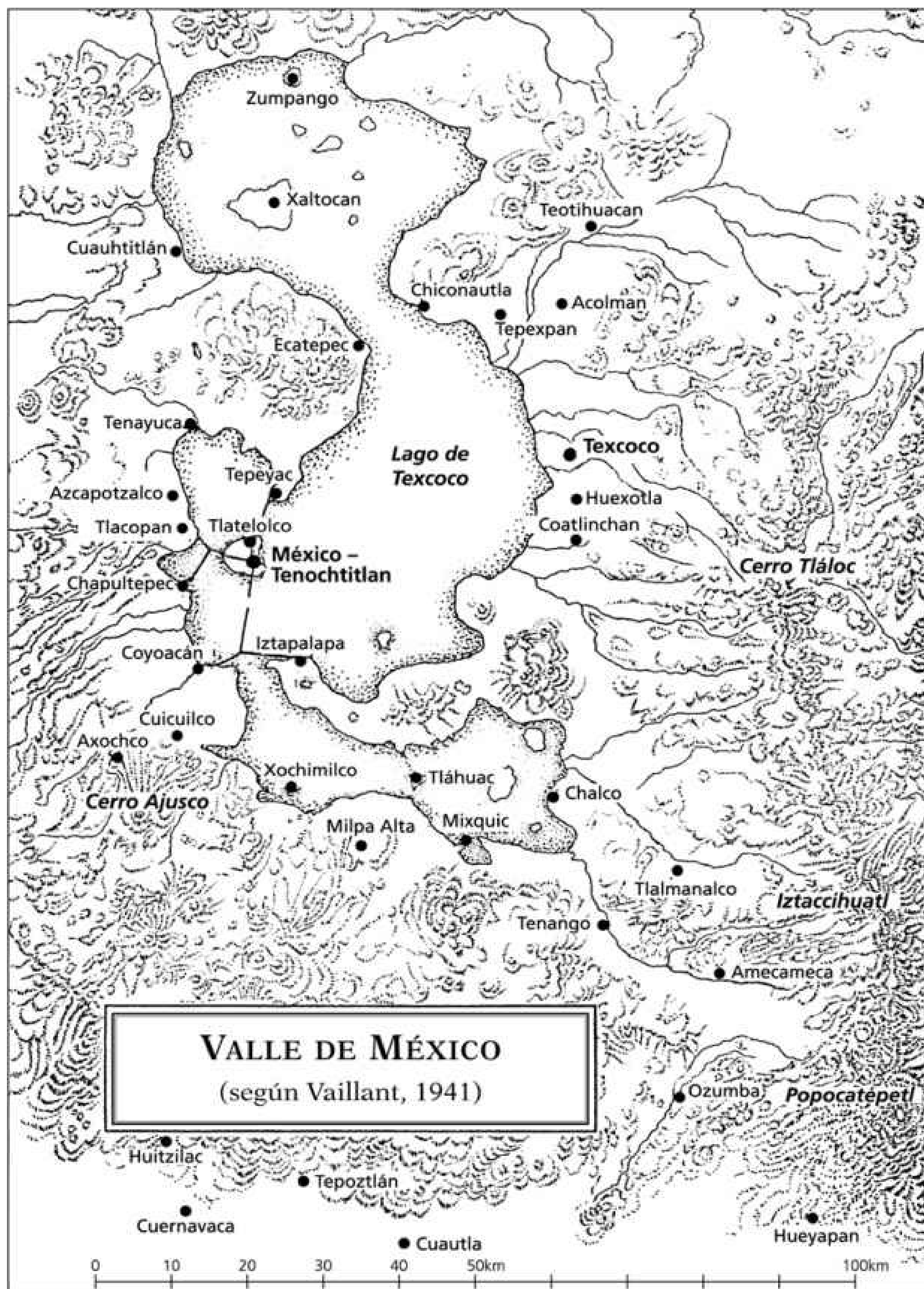
Podemos ubicar quizá en el inicio de estos primeros contactos la famosa controversia religiosa de la que habla Ricard y que ya mencionamos anteriormente (1933, p. 314). Dicha controversia enfrentó a los padres franciscanos con los más grandes señores de México y sus sacerdotes paganos. Motolinía no habla de ello, pero Sahagún, 40 años más tarde, escribió en náhuatl una detallada reseña al respecto (*Coloquios…*, 1986), según notas manuscritas de la época, ahora perdidas. De acuerdo con este texto tardío, todos los indios, después de una cortés polémica, habrían tomado la decisión, aparentemente muy rápida, de renunciar a sus ídolos y servir al Dios de los españoles.

7. Conversión rápida y total de los jóvenes alumnos de los franciscanos

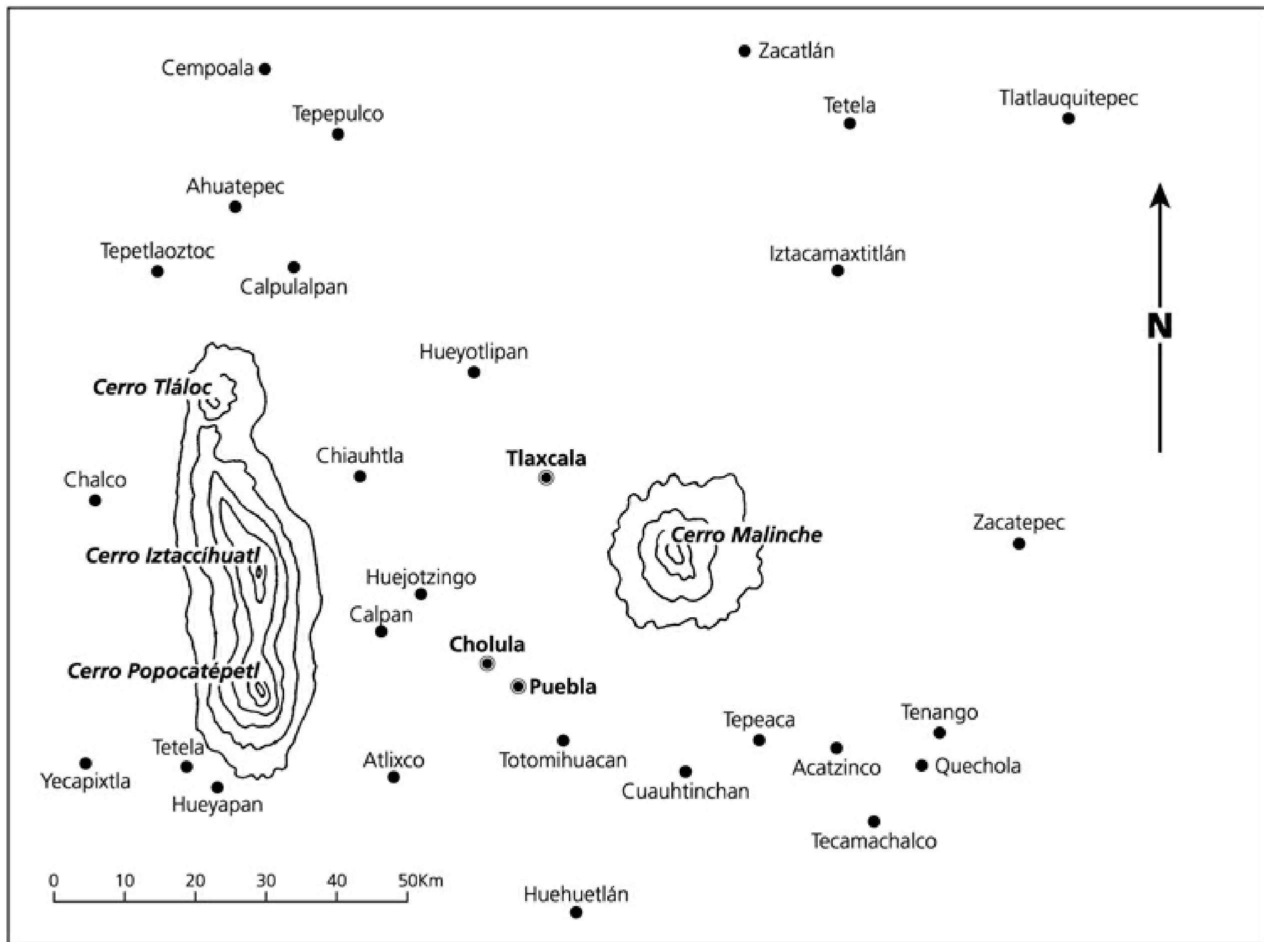
Un episodio sangriento, relatado por Motolinía (1858, pp. 215-216) y Mendieta (1971, pp. 234-236), permite comprobar la rapidez con la que los padres franciscanos lograban

obtener una conversión total e incluso apasionada de los jóvenes hijos de familias nobles que habían tomado como alumnos. Sucedió en Tlaxcala, en 1524, durante los primeros seis meses de la construcción del convento de esta ciudad. Los religiosos aún se hallaban dedicados al estudio de la lengua náhuatl, pero ya habían logrado convertir a un buen número de hijos de señores que nunca dejaban de proclamar su nueva fe en una ciudad entonces totalmente pagana.

Un día que dichos jóvenes se habían dado cita en la plaza del mercado para rezar abiertamente frente a una cruz que se había colocado en el lugar, encontraron a un sacerdote pagano cubierto de insignias y atributos del dios del pulque. Este indio iba pasando entre la multitud, rodeado como siempre del respeto general. Los espectadores dijeron a los jóvenes "es nuestro dios Ome Tochtli", a lo que ellos respondieron que no era más que un impostor y un demonio maléfico. Cuando los jóvenes lo abordaron, el extraño personaje les dijo que, efectivamente, él era su dios Ome Tochtli, que habían cometido un error al alejarse de su templo y que su ira podría resultarles fatal. Los niños le respondieron que no era más que un vulgar demonio al que no temían y que moriría antes que ellos. Finalmente, uno de ellos le lanzó una piedra y pronto todos los demás siguieron su ejemplo. El indio, al tratar de huir, se tropezó y cayó. Entonces lo lapidaron hasta dejarlo convertido en un simple cadáver cubierto de piedras. Ni la muchedumbre, ni los otros sacerdotes paganos que se habían acercado se atrevieron a intervenir contra esos jóvenes, que eran hijos de grandes señores y que, se sabía, eran protegidos de Cortés. Los jóvenes neófitos, ya de vuelta al convento franciscano, se vanagloriaron de haber matado al diablo, con la ayuda de Jesucristo y la virgen María. A los religiosos que, por medio de intérpretes, les reprochaban haber cometido un homicidio, les respondieron que no habían hecho más que matar a un demonio y que bastaba con ir a verlo para convencerse de eso. Los padres franciscanos se dirigieron al lugar y probablemente se sintieron desarmados cuando vieron que el cadáver llevaba puestos la vestimenta y los atributos del dios pagano del pulque. Motolinía añade que de este modo los indios pudieron convencerse de las imposturas del demonio. Sobre este episodio, no debemos olvidar que estos jóvenes neófitos convencidos se habían formado en familias donde, pocos años atrás, los sacrificios humanos eran cosa trivial.


Zumpango
Xaltocan
Teotihuacan
Cuauhtitlán
Chiconautla
Acolman
Tepexpan
Ecatepec
Tenayuca
Lago de Texcoco
Texcoco
Tepeyac
Azcapotzalco
Huexotla
Tlacopan
Tlatelolco
Coatlinchan
México – Tenochtitlan
Cerro Tláloc
Chapultepec
Iztapalapa
Coyoacán
Cuicuilco
Axochco
Xochimilco
Tláhuac
Chalco
Cerro Ajusco
Milpa Alta
Mixquic
Tlalmanalco
Iztaccihuatl
Tenango
Amecameca
VALLE DE MÉXICO
(según Vaillant, 1941)
Ozumba
Popocatepetl
Huitzilac
Tepoztlán
Cuernavaca
Cuautla
Hueyapan
0
10
20
30
40
50km
100km

Valle de México (según Vaillant, 1941).



Meseta de Puebla-Tlaxcala (según Nigel Davies, 1968).

8. Resistencia de los adultos a convertirse, sobre todo en la ciudad de México

Motolinía (1858, p. 22) nos dice que desde junio de 1524 los religiosos mandaron reunir periódicamente a los indios, quizá por barrios, y les predicaron el cristianismo con la ayuda de intérpretes. Añade que esta enseñanza tuvo poco éxito entonces, ya que a los oyentes les parecía "fastidiosa" y preferían asistir a ceremonias paganas, que se seguían realizando de manera más o menos discreta.

Los indios de la ciudad de México-Tenochtitlan, que aún tenían mucho que sufrir con los españoles y que veían de cerca su conducta, permanecieron insensibles a la evangelización durante cinco años (Motolinía, 1858, p. 101). Por tanto, a partir de 1524, los misioneros decidieron llevar la palabra verdadera a las ciudades vecinas como Coyoacán. Al parecer, tuvieron un éxito considerable en el sector de las lagunas de agua dulce de Xochimilco y Tláhuac (Cuitláhuac). Por otro lado, la predicación continuaba

además en Texcoco, que en aquel entonces era la segunda ciudad importante de México, así como en Tlaxcala y Huejotzingo.

9. RIESGOS DE INSURRECCIÓN INDIA A FINALES DE 1524

Los franciscanos, gracias a sus jóvenes convertidos, se mantuvieron al tanto de un gran proyecto de insurrección que parece haber enardecido el ánimo de los indios, o al menos de algunos de sus dirigentes, en los últimos meses de 1524.

El momento era propicio, pues la mayoría de los conquistadores se hallaban entonces lejos de la ciudad de México. Una buena cantidad de españoles había partido con Pedro de Alvarado a conquistar Guatemala. Otros se dedicaban a saquear sus encomiendas o se habían ido a explotar alguna mina de plata recientemente descubierta. Para terminar, muchos de ellos acababan de partir con Cortés hacia Honduras. Durante algunas semanas, no hubo en la ciudad de México más que 50 soldados de caballería y 200 de infantería con posibilidad de portar armas (Motolinía, 1858, p. 143). Mendieta (1971, p. 229) añade que dichos españoles estaban divididos en varias facciones enemigas y que estaban tan aterrorizados que ya no se atrevían a salir de la ciudad. Los religiosos eran los que ponían el ejemplo de sangre fría y valor. Pero los indios se daban cuenta de la debilidad de quienes los dominaban y los explotaban. Podemos creer que un buen número de viejos guerreros ardía en deseos de tomar revancha y masacrar a todos esos españoles que tanto los hacían sufrir. Sin embargo, seguían aterrorizados por Cortés y aguardaban a que estuviera lejos, camino a Honduras.

10. LOS FRANCISCANOS PROHÍBEN EL CULTO PAGANO Y DESPUÉS INCENDIAN LOS TEMPLOS

En seis meses, al estar en contacto con sus catecúmenos, los religiosos habían tenido tiempo para empezar a conocer el estado espiritual de los indios. Habían podido darse cuenta de que los indios aún tenían algo de fe en el poder sobrenatural de sus antiguos dioses, principalmente en el de los dioses de la guerra. Desde 1521, Cortés había prohibido las grandes ceremonias públicas del culto pagano, que poco tiempo atrás terminaban siempre en sacrificios humanos. Sin embargo, la mayoría de los antiguos templos todavía estaba en pie y los indios ya habían reparado aquellos que habían resultado dañados por la Conquista. En estos lugares, los antiguos sacerdotes seguían realizando un culto discreto, y a menudo nocturno, que mantenía encendida la llama de la resistencia (Motolinía, 1858, pp. 25-26). Los franciscanos entendieron que era en este terreno en el que podían minar la moral de sus adversarios.

Cortés había partido hacia Honduras consciente del peligro que se corría. En efecto, se había llevado con él a los tres soberanos de la Confederación Azteca: Cuauhtémoc, Coanacoch y Tetlepanquetzal, a los que luego mandó ejecutar bajo sospecha de conspiración. Muy poco después de su partida, los franciscanos se las arreglaron para

alcanzarlo y sacarle un mandato enérgico que prohibía rigurosamente las ceremonias idólatras, bajo pena de castigos muy severos (Mendieta, 1971, p. 227). Quizá, el temor que inspiraba Cortés hizo que sus órdenes fueran más o menos acatadas, lo que en sí ya era un éxito.

Sin embargo, los franciscanos sentían que el momento era decisivo y que era necesario dar un gran golpe antes de que estallara la insurrección que podría haber sido fatal. Lo esencial era quebrar la fe religiosa pagana que mantenía el espíritu de resistencia de los indios. Esto implicaba correr un gran riesgo. La decisión requirió mucho valor y confianza en la voluntad divina.

Un documento descubierto por Zelia Nuttall (1911, pp. 170-171) nos da el emotivo testimonio de la profunda fe que los antiguos dirigentes aztecas podían haber tenido en sus dioses y en sus templos. En este documento se menciona que durante el sitio español de la ciudad de México, después de la muerte de Moctezuma, cuando la batalla hacía estragos en el recinto mismo del Templo Mayor, los tres soberanos aztecas (Cuauhtémoc entre ellos) y el señor de Azcapotzalco corrieron el riesgo mortal de subir a lo alto de la pirámide de Huitzilopochtli para consultar ahí un espejo de adivinación, con la loca esperanza de encontrar en él el augurio de un mejor destino, lo que solamente los dioses habrían podido concederles a través de un milagro total, casi impensable. En 1524, tal vez semejante fe aún no estaba completamente muerta.

En la noche del 1º de enero de 1525, tres religiosos, evidentemente ayudados por un buen número de sus jóvenes discípulos, se apoderaron de los más grandes templos de la ciudad de Texcoco y los incendiaron después de haber desalojado a sus ocupantes y haber destruido los ídolos. A la mañana siguiente, al final de una misa celebrada en la misma ciudad, se pronunció un sermón para condenar los sacrificios humanos y para especificar que, por orden de Dios y del rey, cualquiera que realizara estos sacrificios recibiría un castigo ejemplar. Al parecer no ocurrió ningún incidente (Motolinía, 1858, p. 26).

11. El incendio de los templos, éxito psicológico total

Causa sorpresa la facilidad con la que se llevó a cabo una acción tan peligrosa en un periodo en el que los españoles estaban en posición de debilidad y en el que algunos dirigentes indígenas planeaban un levantamiento general y la masacre de todos los conquistadores. Sin lugar a dudas, los franciscanos demostraron audacia y habilidad.

El lugar de la acción había sido bien elegido. Texcoco, que había terminado por alinearse del lado de Cortés, había padecido menos la Conquista que México-Tenochtitlan. Los ocupantes españoles eran menos numerosos en este lugar y, quizá, habían cometido menos maltratos, principalmente en lo que se refiere a la construcción de sus casas, por lo que el odio hacia ellos debía ser menos intenso. Por otro lado, desde su llegada, los franciscanos habían realizado ahí una labor intensa y lograron formar a un

gran número de jóvenes catecúmenos convencidos. Finalmente, los templos de Texcoco, intactos o restaurados, eran particularmente imponentes y su incendio constituyó, sin lugar a dudas, un espectáculo nocturno muy impresionante.

El secreto de la operación había sido muy bien guardado. Mendieta (1971, p. 229) nos dice que el factor sorpresa fue total y que el incendio se hizo rápidamente incontrolable. Al parecer, los guardianes del templo y la gente de los alrededores, tomados por sorpresa, no tuvieron tiempo de ofrecer resistencia ante el hecho consumado. Como quiera que haya sido, el temor a terribles represalias debió haberles impedido reaccionar abiertamente. Una vez más, se demostró que, como en cualquier conflicto, la ofensiva siempre brinda una ventaja fundamental.

Lo que es cierto es que, pasado el impacto de la sorpresa, los franciscanos no encontraron ninguna resistencia cuando incendiaron de la misma forma los templos de la ciudad de México, Cuauhtitlán, Amecameca, Tlalmanalco, Tenango, Huejotzingo y Tlaxcala (Motolinía, 1858, p. 26; Chimalpahin, 1889, p. 208). En la *Relación de Tlaxcala* (*Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1984, t. 1-4), donde hay un dibujo que representa el incendio de un templo de esta ciudad, sólo se menciona que los indios se llenaron de una inmensa tristeza (cuadro 10). Los sueños de un levantamiento indio generalizado y de masacrar a los españoles se esfumaron. Los hechos dieron la razón a los religiosos, que juiciosamente habían pensado que sus adversarios paganos perderían valor al observar la derrota final y la impotencia total de sus dioses, y sobre todo de sus dioses de la guerra, como Huitzilopochtli y Camaxtli, cuyas estatuas acababan de ser destruidas. A partir de este momento, los jóvenes convertidos pudieron arremeter entonces contra los ídolos sin encontrar verdadera oposición. Lo hicieron muy a menudo (Sahagún, *Historia*..., 1956, t. III, p. 163).

Mendieta (1971, p. 228) señala que, poco después, se presentaron algunos españoles para decir que los franciscanos no pudieron tener "buena conciencia" cuando se permitieron destruir templos y material religioso que pertenecía a los indios, lo que quizá les habría podido dar motivos para el levantamiento o revuelta. A lo que Mendieta respondió que el valor y audacia de los religiosos era lo que había revertido la situación, salvado a los españoles y permitido la total destrucción de la idolatría, tal como lo había demostrado Motolinía.

Resulta bastante evidente que, en este caso, los franciscanos no se preocuparon por respetar los bienes ajenos, puesto que a sus ojos se trataba de luchar contra Satanás y sus demonios. Es igualmente seguro que su acción contra los templos paganos fue, de hecho, el último episodio, ciertamente violento pero no sangriento, de la conquista de México iniciada en 1519. Los indios lo entendieron así: era parte de su tradición histórica que la derrota de una ciudad se materializara siempre con el incendio de su templo, como se puede ver en la primera parte del *Códice Mendocino*. Es impactante la clarividencia de este pequeño grupo de religiosos místicos que, iluminados por el contacto con sus jóvenes catecúmenos, pudieron entender la mentalidad indígena de entonces y actuar de manera eficaz para romper el espíritu de resistencia de sus adversarios.

Podemos imaginarnos el abatimiento de los indios. La ciudad de México, agotada por su heroica lucha, se encontraba prácticamente aniquilada, transformada en una inmensa obra en construcción para las casas de los conquistadores. Las otras ciudades que, como Tlaxcala y Texcoco, habían terminado por aliarse con Cortés y combatir a su lado, supieron entonces que la derrota de México-Tenochtitlan era también la suya, puesto que implicaba el fin de su religión local, fundamento de su vida y su cultura tradicional. Después de las matanzas, los saqueos y las violaciones de la Conquista, después de los maltratos de los primeros encomenderos, seguía ahora la debacle cultural y moral.

12. PROBLEMAS DERIVADOS DE LOS PRIMEROS BAUTIZOS EN TIEMPOS DE LA CONQUISTA

En los heroicos tiempos de la Conquista, Cortés y sus hombres tuvieron tratos principalmente con los señores y los nobles indígenas, que eran prácticamente los únicos con cierto nivel de cultura y los que tenían autoridad y poder de decisión. Los "macehuales", o gente del pueblo, eran muy numerosos en aquella época, pero bastante incultos y vivían en un estado de pobreza casi absoluta. Dependían por completo de sus nobles, a los que consideraban cercanos a lo sagrado. En cuanto a las mujeres, se consideraba que dependían totalmente de sus padres o sus maridos. Aquellas que fueron entregadas a los españoles como esclavas o concubinas fueron bautizadas de inmediato, es decir, tratadas como si fueran niños de corta edad.

En este ambiente de guerra y alianzas para el combate, los primeros bautizos celebrados, sobre todo en Tlaxcala, tal vez no fueron bien comprendidos por los indios nobles que los recibieron y que no vieron en ellos más que un acto de sumisión. Esto trajo como consecuencia un malentendido que más tarde, en ocasiones, terminó de forma trágica. En efecto, según los "doce apóstoles" franciscanos, el rito del bautismo implicaba para el recién convertido, no sólo la obligación positiva de adoptar el cristianismo, sino también la obligación negativa de renunciar a Satanás, es decir, de rechazar todas las creencias y todas las prácticas de la religión indígena tradicional. Al respecto, J. B. Zapata y Mendoza (1995, p. 97) se limita a comentar: "Aún no se sabía bien".

La religión mesoamericana era particularmente sincrética. Se había constituido a lo largo de los siglos con aportes de tradiciones de orígenes diversos, a merced de las invasiones y conquistas, pero a veces también por la difusión pacífica de elementos culturales que llegaban a imponerse por su propio prestigio. En estas condiciones, parecía perfectamente normal adoptar un nuevo culto, sin que esto significara abandonar los anteriores. El suroeste de la Sierra de Puebla nos da un ejemplo bastante característico. *La relación de Tetela (Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1985, t. 5, p. 406) nos dice que los indios de dicho pueblo rendían culto a Huitzilopochtli, dios que les venía de México-Tenochtitlan. Es muy probable que este nuevo culto haya sido adoptado poco antes de la llegada de los españoles, cuando Tetela tuvo que aliarse con la ciudad de

México para poder luchar contra Tlaxcala. Pero este nuevo culto no había excluido los anteriores, pues, a propósito de los "pueblos sujeto" de Tetela, se menciona la veneración de varias divinidades como Aztacóatl y Matlalcueitl (*ibid.*, pp. 415 y 421).

Los padres franciscanos, por su parte, se apegaron al sentido estricto de la renunciación a Satanás. En consecuencia, consideraron como "perjuros" o "relapsos" a los bautizados que se abandonaban a los ritos paganos. Fue así como en 1527 (cuando Cortés, que había regresado de Honduras, estaba ahí para apoyar totalmente la acción enérgica de los religiosos) fueron condenados a muerte, por idolatría, tres grandes nobles de Tlaxcala que antes habían luchado del lado de los españoles para conquistar México-Tenochtitlan. (Gibson, 1952, pp. 34-37).

La relación de Tlaxcala (Relaciones geográficas..., 1984, t. 4, cuadros 12 y 14) consigna otros cinco casos, aparentemente análogos, entre ellos el de una mujer. Las ejecuciones se hicieron por ahorcamiento, salvo la de dos hombres que fueron quemados vivos. El efecto de intimidación, que quizá era lo que buscaba Cortés, se logró sin duda, y no solamente en Tlaxcala, sino mucho más allá. En efecto, una escena del *Códice de Xicotepec* (1995, cuadro 23) parece mostrar claramente que el cacique de ese lejano pueblo de la Sierra de Puebla se enteró, en 1527, de las ejecuciones por paganismo que acababan de tener lugar en Tlaxcala. Se dio cuenta del peligro y no tardó en hacerse bautizar, como se aprecia en la siguiente hoja, en la que figuran sus exequias cristianas.

Cuando saquearon los santuarios paganos para destruir los ídolos, entre estos se encontraron figuras de Cristo y de la virgen María, que los españoles habían dado a los indios y que también se habían convertido en objeto de culto. Al respecto, Motolinía (1858, p. 26) se limita a señalar que puesto que los indios tenían no menos de 100 dioses, aceptaban con gusto tener unos cuantos más.

13. La muerte de un devoto discípulo de los religiosos: Cristóbal, hijo de Acxotécatl

El mismo año de 1527, estalló un drama familiar en la casa de otro gran señor de Tlaxcala llamado Acxotécatl, a quien también terminaron colgando. Como esta ejecución tuvo lugar casi al mismo tiempo que las otras tres que acabamos de mencionar, a menudo se reúnen, de manera muy arbitraria, en un mismo conjunto de cuatro. En realidad, el caso de Axcotécatl, del que tenemos muchos más detalles, parece haber sido especial y mucho más grave (Motolinía, 1858, pp. 217-221).

Axcotécatl era un poderoso señor tlaxcalteca que, en 1519, se había convertido en aliado y compañero de Cortés. Había combatido a su lado en Cholula y, más tarde, en la conquista de la ciudad de México. Después de la victoria, Cortés le regaló una imagen de la virgen, de la que se hizo devoto. La conservó como un tesoro sagrado y la envolvió en un verdadero culto con danzas y otras ceremonias (Gibson, 1952, p. 35). Sin embargo, cuando Cortés le dio la orden de confiar a sus hijos a los franciscanos para que recibieran

una educación cristiana, intentó quedarse con el mayor, que tenía entonces 12 o 13 años y que era hermoso y muy capaz. Pero los otros hermanos pusieron al tanto de esto a los franciscanos, quienes exigieron que también se les llevara al hijo mayor; éste fue bautizado con el nombre de Cristóbal y pronto se convirtió en un cristiano lleno de celo, a tal punto que se propuso convertir a su padre, a su madre y a toda su familia, así como a sus sirvientes.

Axcotécatl ya había sido bautizado, quizá en el ambiente de guerra que se vivía al lado de Cortés y, después, su nueva devoción a la virgen no le había parecido incompatible con el culto a sus antiguos dioses. Era un viejo guerrero, alcohólico, autoritario y obstinado que, sin restricciones, en su palacio de Atlihuetzia, reinaba sobre alrededor de 60 esposas o concubinas. Evidentemente, no estaba dispuesto a dejarse dirigir por un muchachito de 13 años que repudiaba todas las antiguas tradiciones. Cristóbal, con más vehemencia que nunca, empezó a destruir los ídolos que su padre reverenciaba y a quebrar las grandes jarras de pulque preparadas para las fiestas, dado que siempre terminaban en borracheras.

Axcotécatl, furibundo, escuchó lo que le decía una de sus esposas, que le sugirió que escogiera al hijo de ella como heredero principal. A Cristóbal y a su madre los mataron y los enterraron lejos, en secreto. Los otros hermanos no se atrevieron a hablar y tal vez este suceso no habría tenido repercusiones de no ser por la acusación de un español al que Axcotécatl había despojado. De ahí surgió un proceso que condujo al descubrimiento del doble asesinato. Axcotécatl fue condenado a muerte, pero tenía tantos amigos y parientes, que fue necesario reunir a todos los españoles de la región para poder atreverse a llevar a cabo la ejecución por ahorcamiento. Él se dirigió valientemente a la horca, sin dejar de proclamar su indignación contra la nobleza india de Tlaxcala, que no se atrevía a defenderlo. Es evidente que se consideraba víctima de una injusta violación a los usos y costumbres de su pueblo y a su casta nobiliaria. Para él, desde los tiempos de su juventud, un hijo debía ante todo obedecer a su padre, y el respeto a una vida humana era ciertamente menos importante que el respeto a las tradiciones y a la autoridad paterna. Cabe señalar que su ejecución tuvo lugar en 1528, cuando Cortés se encontraba en España.

14. OTROS DOS JÓVENES CONVERTIDOS, VÍCTIMAS DE SU CELO CONTRA LOS ÍDOLOS

Dos años después de la muerte de Cristóbal, es decir en 1529, otros dos jóvenes convertidos, alumnos de los franciscanos de Tlaxcala, fueron llevados a Tepeaca por un padre dominico que les encargó buscar ídolos en las casas de los indios y llevárselos para destruirlos. Uno de estos jóvenes, bautizado con el nombre de Antonio, era el mayor de los nietos de Xicoténcatl, el gran señor que, en 1519, había convencido a los tlaxcaltecas a que se unieran a Cortés. Seguramente Antonio tenía la autoridad natural y el prestigio de un hijo de gran familia. El otro, llamado Juan, era su sirviente.

Después de haber pasado cuatro días recogiendo ídolos, entrando sin dar explicación alguna a las casas de los indios de Tepeaca, fueron a hacer lo mismo a otros dos pueblos de la región, uno llamado Tecali y el otro Coatlichán. Como ya se habían hecho fama de iconoclastas, cuando llegaron a este último pueblo, fueron asesinados a mazazos a la entrada de una casa en la que estaban recogiendo ídolos. Los asesinos tiraron los cadáveres en un barranco e intentaron ocultar su crimen con ayuda de las autoridades indígenas de Coatlichán. Pero la desaparición de un descendiente de uno de los señores más importantes de Tlaxcala no podía pasar desapercibida. La justicia española mandó colgar a los dos asesinos, así como al cacique y a los principales dignatarios de Coatlichán (Motolonía, 1858, p. 224). De los pormenores de este drama, podemos quedarnos con que, en 1529, aún había ídolos en la mayoría de las casas de la región de Tepeaca, Tecali y Coatlichán.

En 1990, Juan Pablo II beatificó a los tres niños mártires de Tlaxcala, Cristóbal, Antonio y Juan. La Iglesia mexicana celebra su fiesta el 23 de septiembre de cada año.

15. Conflicto entre el obispo Zumárraga y la Primera Audiencia

A principios de 1529, el gobierno de la Nueva España fue puesto en manos de la Primera Audiencia, cuyo presidente era Nuño de Guzmán y los principales oidores eran Juan Ortiz de Matienzo y Diego Delgadillo. Todos eran acérrimos enemigos de Cortés, quien se encontraba en España en ese momento. Nuño de Guzmán, gobernador de Pánuco, acababa de despoblar la Huasteca, vendiendo a miles de indios como esclavos a los propietarios de plantaciones en las Antillas. Él y sus oidores estaban totalmente decididos a explotar a los indios al máximo. Ricard (1933, p. 308), aunque moderado en sus juicios, pudo escribir que la Primera Audiencia fue el "gobierno más cínicamente despótico, más deshonesto y más disoluto que México tuvo en toda su época colonial".

Casi al mismo tiempo, llegaba fray Juan de Zumárraga, un franciscano al que el rey acababa de nombrar primer obispo de México y "Protector de los indios". Desgraciadamente, Zumárraga partió rumbo a México sin haber sido consagrado por el papa, lo que restringía un poco su autoridad. Cuando se propuso dar seguimiento a las denuncias de los indios, la Audiencia le hizo saber que tenía que limitarse a su formación espiritual. El conflicto se agudizó cuando Zumárraga intentó defender la causa de los indios de Huejotzingo. Guzmán mandó encarcelar a los dignatarios indígenas, maltrató a algunos religiosos y hasta amenazó al obispo con colgarlo por rebelión. A principios de 1530, después de la partida de Guzmán hacia Nueva Galicia, los excesos de los oidores fueron tales que Zumárraga les aplicó el interdicto. Esto implicó una suspensión del culto, el cual no se reanudó sino hasta después de la Pascua. Los oidores siguieron excomulgados hasta la llegada de la Segunda Audiencia a principios de 1531 (Ricard, 1933, pp. 303-308).

Fue durante este espantoso periodo cuando se dio un giro decisivo en la historia

religiosa de México. Después de varios años de recelo, los indios de la ciudad de México se decidieron bruscamente a abandonar lo esencial de su antigua religión y a solicitar masivamente el bautismo. No hay que descartar que la valiente actitud de Zumárraga haya contribuido a este cambio en la forma de pensar.

16. CONVERSIÓN MASIVA AL CRISTIANISMO A PARTIR DE 1529 Y SOBRE TODO DE 1530

Motolinía (1858, p. 104) nos dice que los dos primeros años posteriores a la llegada de los "doce apóstoles" franciscanos, 1524 y 1525, fueron poco fructíferos para ellos, ya que estuvieron especialmente ocupados aprendiendo náhuatl. Durante el tercer año (1526), en la provincia de Texcoco, los indios empezaron a reunirse para aprender la doctrina cristiana y se llevaron a cabo algunos bautizos. Parece que fue en este mismo año, o tal vez en 1527, cuando los religiosos llegaron a Tepeapulco, al norte de la provincia de Texcoco, y que en dos días de prédicas lograron que los indios mismos rompieran sus ídolos e incendiaran sus templos (Motolinía, 1858, pp. 104-105).

Después, los bautizos se multiplicaron en diversos lugares, salvo en la ciudad de México, en donde los indios mantuvieron una actitud reservada durante cinco años, es decir hasta 1529 (Motolinía, 1858, p. 101). Pero a partir de esta fecha, y sobre todo a partir de 1530, las conversiones se volvieron incalculables. Después de los hijos de las familias nobles, fue la gente del pueblo, los macehuales pobres, la que también se volvió cristiana.

Tenemos una cifra global sobre la cantidad de dichas conversiones, la de la carta que escribió Zumárraga a los franciscanos, el 12 de junio de 1531, que en aquel entonces estaban próximos a reunirse en un capítulo general. Esta carta la publicó J. García Icazbalceta (1947, t. II, pp. 300-308). Su texto, escrito en latín, dice que los franciscanos habían bautizado hasta ese momento a más de 250 000 personas. Pero el mismo texto que Mendieta tradujo más tarde al español en su *Historia eclesiástica indiana* (1971, pp. 637-638), habla de más de un millón de bautizados.

Mendieta (1971, p. 266) ha conservado para nosotros la sobrecogedora historia de estas masas apresurándose para recibir el bautismo. Nos describe a religiosos agotados por su labor al final de una jornada en la que habían bautizado a cinco o seis mil personas, hombres, mujeres y niños. Era la realización de los sueños milenaristas de Joaquín de Fiore.

De esta manera, es de entenderse que después de estos sucesos, en 1533, fray Martín de Valencia y algunos de sus compañeros más entusiastas hayan pensado en dejar la Nueva España que, a sus ojos, ya se había vuelto cristiana (Motolinía, 1858, p. 170; Mendieta, 1971, p. 588). Querían ir a evangelizar la Gran China, donde debía de haber hombres civilizados, mejor preparados que los mexicanos para recibir la fe en Cristo. Es de suponer que de esta manera esperaban poder apresurar el fin del mundo. Se dieron cita en Tehuantepec, donde Cortés les había hecho construir algunos navíos, pero los

armaron con demasiados desperfectos como para atravesar el inmenso Océano Pacífico y la partida no se llevó a cabo.

Motolinía (1858, p. 109) afirma que, en 1540, sólo los franciscanos habían ya bautizado a seis millones de indios. Pero el mismo Motolinía (*ibid.*, pp. 229-233), al igual que Mendieta (1971, pp. 267-269), nos relata que otros eclesiásticos, dominicos, agustinos o sacerdotes seculares, posteriormente criticaron los incalculables bautizos que los "doce apóstoles" franciscanos, o algunos entusiastas religiosos, llevaron a cabo de manera precipitada. Se llegó a hablar de bautizos en masa que habrían sido suministrados por medio de aspersorio (Mendieta, *ibid.*, p. 257). Las críticas eran fáciles e injustas, pues es evidente que la presión de miles de candidatos a recibir el bautismo obligaba a simplificar los ritos y a reducir al mínimo la instrucción religiosa previa. Motolinía (1858, p. 112) nos dice que empezaban por reunir de manera informal a los niños a los que se bautizaba. Después, el oficiante dirigía un sermón a los adultos para explicarles en qué debían creer y qué debían rechazar, así como las reglas del matrimonio cristiano. Después de esto, cada individuo recibía las aguas bautismales, con los ritos tradicionales indispensables. El mismo Sahagún externó sus reservas sobre estas conversiones masivas en su *Arte adivinatoria,* de 1585 (reeditado en 1954).

17. CONVERSIÓN Y TEORÍA DEL "CANSANCIO CULTURAL"

Los vastos alcances del movimiento que llevó a los indios del centro de México a convertirse en cristianos no podían sino llamar la atención de los etnólogos modernos. Este movimiento de opinión tenía un aspecto positivo, el de la adhesión al cristianismo, que podía atribuirse a la gracia divina, así como un aspecto negativo, el del abandono o rechazo a las antiguas creencias y prácticas paganas. En 1997 Hugo Nutini, gran conocedor de los indios actuales de Tlaxcala publicó al respecto en *The Nahua Newsletter* (núm. 23, pp. 17-23) un artículo que le inspiró su amigo y colega, muerto de manera prematura, John Roberts. Este artículo presentaba la siguiente hipótesis, según la cual la conversión masiva de los indios de México podría haberse debido a un caso de "cansancio cultural". El gran etnólogo Alfred Kroeber (1948, pp. 403-405) creó la expresión de "cansancio cultural" *(cultural fatigue)* tomando el caso de los polinesios de las islas de Hawai, quienes en 1819, incluso antes de la llegada de los primeros misioneros protestantes, acabaron con su antigua religión, cuyo sistema de "tabúes" se había vuelto extremadamente molesto. Kroeber había citado la Revolución francesa de finales del siglo XVIII y el derrotismo francés en vísperas de la guerra de 1939, como otros ejemplos de "cansancio cultural" o de "envejecimiento cultural" *(cultural staleness).*

Es evidente que el caso de las islas Hawai es muy diferente al de México, pues los indios de este país, después de la conquista española, no buscaban de manera visible acabar con su antigua religión. Motolinía (1858, pp. 22-26) nos dice que conservaron sus templos o repararon los que habían sido dañados y que en ellos mantuvieron sacerdotes

que continuaron celebrando el antiguo culto de manera discreta, en la medida en que los españoles les permitían hacerlo. Incluso podemos pensar que, de no haber sido por la prohibición de Cortés, habrían seguido practicando las grandes ceremonias públicas de antes, que normalmente incluían sacrificios humanos. Los franciscanos supieron entender que esta supervivencia activa de la antigua religión y la fe en el poder de los antiguos dioses era lo que mantenía entre los indios la esperanza de un levantamiento o revuelta generalizada. De ahí su audaz iniciativa de incendiar los templos de Texcoco y después los de las demás ciudades principales, como México y Tlaxcala.

De hecho, a partir de 1526 o 1527, las conversiones individuales poco a poco se multiplicaron, siendo más o menos numerosas, dependiendo de las regiones. Incluso algunas terminaron siendo colectivas, como en Tepeapulco. Sin embargo, las resistencias continuaron, pues, como lo pudimos constatar en 1529, había ídolos en la mayoría de las casas de la región de Tepeaca y de Coatlichán y probablemente en muchos otros lugares. Fue justo en ese mismo año de 1529, ocho o nueve años después de la Conquista, cuando cesó la resistencia religiosa de la ciudad de México y se desencadenó el gran movimiento que tuvo como resultado la conversión de varios millones de indios.

Se empezaba entonces a olvidar las fiestas, espectaculares y sangrientas, que en otros tiempos se suponía servían para que el mundo siguiera existiendo y para asegurar la vida y la comida de los hombres. Ciertamente, la epidemia de viruela de 1520-1521 había terminado con cerca de la mitad de la población, pero, la vida había continuado y se había podido cosechar maíz como en el pasado. Los conceptos y las reglas que antes se imponían habían perdido valor.

Así pues, es probable que los indios del centro de México hayan experimentado una crisis de "cansancio cultural", como las que Alfred Kroeber identificó en otras épocas y países. Su potencia material estaba aniquilada, su universo espiritual se había derrumbado y les resultaba menos difícil deshacerse del yugo de varias grandes divinidades en cuyo poder ya no tenían fe. También podemos pensar que tal vez se sintieron un poco aliviados de renunciar a los sacrificios humanos que estaban asociados al recuerdo de las incesantes guerras de antaño. Sin embargo, en el Nuevo Mundo, que era ahora el suyo, se sentían oprimidos y humillados, a merced de las brutalidades de los españoles y del gobierno de la Primera Audiencia.

Sumergidos así en este desamparo material y moral, finalmente se dieron cuenta de que se les abría una nueva puerta: adoptar la religión de los vencedores. Los religiosos franciscanos les presentaron esta opción de manera autoritaria, es verdad, pero al mismo tiempo fraterna. Los indios sintieron que les tendían una mano amiga. Después de más de cinco años de reserva y de posteriores reticencias, las conversiones individuales dieron paso a una adhesión masiva, que rápidamente se extendió hacia todas las regiones. Tal como lo habían esperado los franciscanos, la generación de los hijos terminó por superar a la de los padres. La labor y la pasión de los religiosos hicieron el resto.

También podemos pensar que quizá se extendió entonces entre los indios una vaga esperanza de que al volverse cristianos, como los españoles, podrían mejorar su suerte,

que era la de ser despreciados y explotados sin piedad.

18. UN SUPUESTO DOCUMENTO DE 1531 ACERCA DE LOS RENCORES Y EL ODIO DE LOS INDIOS

Una de las dificultades que los religiosos tuvieron que superar en sus esfuerzos por convertir a los indios, fue evidentemente el odio que éstos sentían por sus conquistadores españoles. A las atrocidades de la Conquista habían seguido los innumerables maltratos de los primeros encomenderos. Durante unos 10 años, miles de indios fueron arbitrariamente vendidos como esclavos y marcados en el rostro con un hierro al rojo vivo, después de haber sido despojados de todos sus bienes e incluso de sus mujeres e hijos. Motolinía, Zumárraga y Vasco de Quiroga condenaron algunos de estos abusos antes de que lo hiciera fray Bartolomé de las Casas. Pero el odio de los indios hacia los españoles, muy pocas veces mencionado en los textos coloniales, no dejó de sorprender a los pocos ingleses que pudieron pasar entonces una temporada en la Nueva España, como Miles Philips hacia 1575 (García Icazbalceta, 1963, p. 128) o Thomas Gage en el siglo XVII.

Un elocuente documento indígena que Marcelo Díaz de Salas y Luis Reyes García publicaron en 1970 (*Tlalocan*, vol. VI, núm. 3, pp. 193-212) parece tener el excepcional interés de estar fechado en 1531, es decir, la época de la conversión masiva al cristianismo de los indios del centro de México. Este texto evoca de manera emotiva el asesinato de reyes y grandes señores indígenas. Habla de estos españoles supuestamente cristianos que siempre están tratando de apoderarse del oro de los indios y abusar de sus mujeres. Menciona la construcción de un templo "de adoración donde hemos de colocar al nuevo Dios que nos traen los castellanos". Estima que más vale ser bautizado que ser ejecutado y concluye diciendo que permanece la esperanza de "que el verdadero Dios que corre por los cielos […] nos favorecerá de las manos de los de Castilla".

Este documento justiciero tendría un valor excepcional si realmente hubiera sido escrito en náhuatl en 1531 y si expresara los sentimientos de los indios de aquella época. Pero la única manera en que lo conocemos es en forma de "traducción" española, redactada en 1770, junto con algunas reivindicaciones territoriales de la comunidad indígena de Axochco (Ajusco), cerca de la ciudad de México. Así pues, es bastante evidente que este texto, claramente anacrónico y que da fe de conocimientos dudosos, es un producto del siglo XVIII, época en la que los indios del centro de México desde hacía mucho habían adoptado la costumbre de presentar ante las autoridades documentos históricos un tanto falsos, como *Títulos primordiales*, *Códices Techialoyan*, etc., para justificar la posesión secular de sus tierras comunales. Al lector podrían llamarle la atención algunas palabras de inspiración pagana que parecen identificar a Dios con el Sol "que corre por los cielos". Pero no es realmente paganismo, ya que no podemos olvidar que esta concepción sincrética de Dios sigue siendo actualmente la de muchos indios de México, como lo veremos más adelante, y que quizá ya era igual en 1770.

19. Necesidad de convencer a los indios de su culpabilidad ante Dios

Incluso sin el apoyo del documento de Axochco, fácilmente podemos hacernos una idea de la carga de rencor y odio acumulado en el sentir de los indios del valle de México durante los años de la Conquista y sus consecuencias. En estas tensas condiciones psicológicas, es evidente que la tarea de los franciscanos no era sencilla, cuando debían explicar a los indios que los españoles eran sus hermanos en Jesucristo, que habían venido para convertirlos a una religión de paz, justicia y amor. Para que los vencidos entendieran que su derrota y esclavitud habían sido voluntad de Dios, era absolutamente necesario hacerlos admitir que ellos se habían hecho merecedores de todos esos castigos por su escandalosa idolatría y, sobre todo, por su criminal práctica de los sacrificios humanos.

Estos sacrificios humanos, que causaban horror a todos los españoles, fueron estrictamente reprimidos y su condena, repetida una y mil veces, se convirtió en un tema esencial de la predicación de los misioneros. Al parecer, muchos indios terminaron por experimentar una especie de remordimiento e incluso un sentimiento de culpa. Dichos sacrificios humanos quizá fueron abandonados con cierto alivio y remplazados con sacrificios de aves, que primero se practicaron de manera algo clandestina en el altiplano y después abiertamente en las regiones alejadas. En cuanto al sentimiento antiespañol, ante la imposibilidad de expresarse libremente, éste se manifestó simbólicamente a través del éxito y la difusión de la danza de los “mecos”, es decir, de los chichimecas, los bárbaros del Norte que rechazaron la sumisión y el cristianismo y que, por lo mismo, a menudo fueron comparados con los “pichilingues”, los corsarios holandeses protestantes de Flesinga (Croft, 1957, p. 321).

20. Salvo algunas excepciones, la conversión de los indios del centro de México fue sincera y durable

A partir de 1530, los indios del centro de México, casi todos bautizados, muy pronto se convirtieron en cristianos sinceros. Renunciaron totalmente a practicar el culto público de antaño que los misioneros condenaban como demoníaco y casi todos dejaron de tener en sus casas ídolos que representaran a sus antiguos dioses. A partir de entonces, los defensores de la antigua religión ya no fueron más que excepciones, quizá bastante numerosas, pero se mantuvieron en secreto o adoptaron una actitud de disimulo. En efecto, cualquiera que practicara ritos paganos después de haber aceptado el bautismo, era considerado un relapso, lo que ameritaba un castigo muy severo.

Algunos de estos casos de indios del centro de México que fueron conducidos ante el tribunal de la Inquisición, los más sorprendentes son quizá los de Martín Ocelotl y su discípulo Andrés Mixcóatl recién llegados de la región de Texcoco.

En 1536, Martín Ocelotl era un hombre de edad avanzada, rico y respetado, originario de la región chinanteca del norte del actual estado de Oaxaca. Toda su vida había practicado la adivinación y afirmaba haber predicho antaño a Moctezuma la llegada de los españoles. Bautizado en 1525, había recibido en ese momento y desde entonces la enseñanza de la doctrina cristiana. No dejó de practicar la adivinación y realizar ritos paganos, principalmente para atraer la lluvia. Sin escuchar a los franciscanos, aconsejaba a los indios conservar sus antiguas tradiciones, y a los misioneros los comparaba con los demonios *tzitzimitl* del fin del mundo. Pero cuando había peligro, sabía defenderse de manera hábil y no dejaba de proclamarse buen cristiano y apegado a la Iglesia. Su caso era excepcional; un anciano sacerdote pagano que siguió siendo totalmente solidario con el mundo indígena de antaño. Es evidente que sólo había aceptado el bautismo por razones de prudencia y comodidad momentánea (*Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 1912, pp. 17-52). Fue exiliado a España. Su discípulo, Andrés Mixcóatl, también era un converso que había regresado al paganismo, pero como realizó sus actividades sobre todo en los cerros de la región de Huauchinango, hablaremos de él cuando tratemos esa región.

No nos parece que el caso de don Carlos Ometochtzin, hijo del último rey de Texcoco, sea testimonio de una verdadera supervivencia de idolatría (*Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco*, 1910). De hecho, la condena de este cacique, quemado vivo en 1540 después de un breve proceso inquisitorial, fue criticada en España por su excesiva severidad hacia un recién convertido. Parece que se trató sobre todo de un juicio un tanto anacrónico, basado en testimonios indígenas bastante dudosos (Ricard, 1933, p. 321). Don Carlos, a pesar de haber sido alumno de religiosos, ciertamente era poco asiduo a la misa y a los sacramentos. Tenía la imprudencia de insistir demasiado en sus derechos hereditarios como sucesor de los antiguos reyes de Texcoco y, sobre todo, de criticar de manera abierta los errores más evidentes de las autoridades coloniales, laicas o religiosas, de Nueva España. Pero nada en las actas de su proceso permite ver que deseara volver a los sacrificios humanos de antaño. Lo juzgaron únicamente como "hereje domatizador", es decir, como propagador de doctrinas o de ideas que se consideraban heréticas. El abogado que le asignaron realmente no lo defendió y no se le permitió presentar testigos de descargo (*Proceso*..., p. 79). Su proceso fue abiertamente criticado en España y México, tanto en el ámbito religioso como en el jurídico. Poco después de esta condena, dos cédulas reales del 2 de noviembre de 1540 hicieron que los bienes de don Carlos fueran entregados a sus herederos, porque los indios murmuraban que lo habían quemado vivo para apoderarse de su fortuna (Carreño, 1944, pp. 159-161). El obispo Zumárraga, que había promovido esta condena, dejó de ejercer las funciones de inquisidor apostólico. Desde entonces, sólo tribunales eclesiásticos menores, que no emitían condenas a muerte, podían juzgar a los indios.

A pesar de estos casos relativamente excepcionales, es bastante evidente que, en general, la conversión al cristianismo de los indios del centro de México fue sincera y durable. De hecho, poco después se puso a prueba la lealtad de los recién convertidos. En 1541, un gran levantamiento estalló en Nueva Galicia, región marginal arcaizante que

Nuño de Guzmán conquistó de forma tardía con extrema brutalidad. Ahora bien, este levantamiento, que luchaba abiertamente por el regreso al paganismo y por el exterminio de los españoles, no tuvo ningún eco entre los nobles guerreros indígenas del centro de México. Éstos, por el contrario, vieron ahí una oportunidad para dirigir contra sus hermanos rebeldes una última guerra tradicional, en igualdad de armas, una de esas "guerras floridas" por las que debían sentir nostalgia.

Finalmente, y sobre todo en el siglo XVI, multitudes de campesinos indios del centro de México y Oaxaca, evidentemente acompañados de sus nobles y sus religiosos, dieron una prueba material de su fe. Llevaron a cabo un inmenso trabajo, al principio a menudo sin remuneración, para la construcción y decoración de un considerable número de iglesias y conventos, muchas veces suntuosos, que siguen siendo el testimonio más elocuente de la transformación de su país (Kubler, 1948, v. I, pp. 134-140).

Para terminar, podemos creer en la sinceridad de un buen número de indios que, en sus testamentos, legaron bienes a la Iglesia e incluso pidieron que los enterraran con el hábito de san Francisco de Asís (León-Portilla, 1984, pp. 311-312).

Durante la mayor parte del siglo XVI, los indios del centro de México, recién convertidos, fueron objeto de un inmenso y constante esfuerzo de cristianización. Robert Ricard describió de forma precisa los principales aspectos de esta considerable obra en los capítulos que tratan sobre el catecismo, la administración de los sacramentos, la organización de pueblos cristianos, el teatro edificante, la enseñanza técnica, etc. Esta acción fue realizada fundamentalmente por las tres órdenes religiosas mendicantes, es decir franciscanos, dominicos y agustinos. Acción que logró transformar profundamente el medio humano de estas regiones de clima templado y comunicación accesible, sobre todo en ciertos sectores privilegiados como el valle de México, Michoacán y la planicie de Puebla-Tlaxcala. Pero, a menudo, al principio todo esto se llevó a cabo de manera muy autoritaria, incluso brutal, lo que a veces terminó por provocar reacciones negativas, como lo señaló Sahagún en su *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1956, t. III, pp. 164-165).

21. LA CRISTIANIZACIÓN FUE MÁS TARDÍA Y MENOS PERFECTA EN LAS REGIONES MONTAÑOSAS APARTADAS

En las regiones montañosas apartadas, de clima difícil y relieve escarpado, como la Sierra de Puebla, la cristianización fue más difícil. En primer lugar, los misioneros llegaron algo tarde y siempre fueron menos numerosos en estas tierras. Así, un pueblo tan importante como Huauchinango no tuvo un convento agustino sino hasta 1543. Durante mucho tiempo, Xicotepec sólo tuvo simples "visitas" de sacerdotes y su primer convento (agustino) hacia 1571-1576. Más aún, ante la falta de religiosos, los franciscanos terminaron por abandonar en 1567 todos sus conventos de la Sierra de Puebla, salvo el de Zacatlán, que se encontraba a orillas del altiplano.

El resultado fue que en esas regiones se comprobó desde el siglo XVI, y también

después, la supervivencia muy visible de actividades religiosas producto de tradiciones prehispánicas, como lo veremos en detalle más adelante. En 1537, en Huauchinango, la Inquisición condenó a un indio nahua llamado Mixcóatl, proveniente de los alrededores de Texcoco, por haber predicado contra la Iglesia y haber organizado ceremonias con ofrendas al dios Telpochtli-Tezcatlipoca para lograr buenas cosechas o protegerlas (*Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 1912, pp. 53-78). En 1539, a consecuencia de una denuncia española, el gran misionero fray Andrés de Olmos se enteró de que los totonacos de Matlatlán aún celebraban anualmente la gran fiesta de *Calcuzot*, que correspondía a la fiesta azteca de *Panquetzaliztli* (Olmos, 1912, pp. 211-214). En 1575, los religiosos agustinos suspendieron de sus funciones al cacique nahua de Xicotepec por "palabras heréticas" cuyo contenido y gravedad desconocemos. Este cacique debía mantener una inquietante libertad de espíritu ya que, un poco antes, había pintado o mandado pintar un códice pictográfico de carácter histórico, en cuyas páginas se habían ignorado sistemáticamente la conquista española y la llegada de los primeros misioneros (Stresser-Péan, 1995, pp. 176-179). Semejantes cosas habrían sido poco menos que imposibles, por esas mismas fechas, en el valle de México o en la planicie de Puebla-Tlaxcala.

22. RESERVAS DE ROBERT RICARD ACERCA DE LA IDEA DEL SINCRETISMO RELIGIOSO DE LOS INDIOS

La situación religiosa de los indios cristianizados de México, muy poco estudiada en el siglo XIX, llamó nuevamente la atención del público en los años que siguieron a la Revolución mexicana, que dio comienzo en 1910. En los años 1920, durante la preparación de su tesis, Robert Ricard se encontró ante una teoría, en aquel entonces casi oficial, la de la religión mixta o sincrética, según la cual el paganismo del México antiguo habría sobrevivido hasta nuestros días, integrado al cristianismo de los indios. La reformuló de manera distinta, pero en cierto modo paralela, la de la "supervivencia del paganismo mexicano en" y "fuera del catolicismo". Según él, la idea de la supervivencia del paganismo en el marco del cristianismo indígena no era válida más que para los indios de las regiones montañosas apartadas, aquellos que, a causa de los obstáculos geográficos, de los peligros del clima o lo difícil de sus lenguas, apenas habían sido alcanzados por la evangelización primitiva, de los religiosos misioneros del siglo XVI (Ricard, 1933, pp. 320-321).

Ricard partió de la idea según la cual el principal esfuerzo de los religiosos franciscanos, dominicos y agustinos del primer medio siglo posterior a la Conquista se había enfocado principalmente en el área de la planicie mexicana y sus alrededores, es decir, en las regiones de clima templado de los actuales estados de México, Puebla, Hidalgo (meridional), Michoacán, Jalisco y Oaxaca. En estas regiones, cuidadosamente evangelizadas, las antiguas tradiciones del paganismo indígena habrían sido prácticamente eliminadas, de manera que, actualmente, la religión de todos, tanto de los indios como de

las personas de lengua española, es un catolicismo verdadero, aunque a menudo repleto de supersticiones populares. En cambio, en las regiones alejadas y de difícil acceso, (como la Sierra Norte de Puebla), en donde los religiosos del siglo XVI no habían podido actuar de manera tan profunda, Ricard admitía que hubiese podido formarse una religión sincrética, en la cual las tradiciones paganas en ocasiones podían haber llegado a predominar.

Ricard, sólidamente documentado sobre el México del siglo XVI, sólo disponía de unos cuantos trabajos etnológicos modernos sobre los indios de las regiones del centro, mismos que fueron las que mejor estudió en su tesis. La principal contribución entonces disponible en este campo era el gran estudio sobre la población del valle de Teotihuacan, publicado en 1922 por Manuel Gamio y sus colaboradores. Gamio, basado en el estudio "etnográfico" del tomo III, y principalmente en las páginas 207-251, escritas por Noriega Hope, afirmaba que existía una religión "mixta" de los indios de esta región. Ahora bien, este sector, bastante cercano a la capital del país, ya se encontraba muy aculturado en 1922 y la representación de los vestigios paganos presentes en él era, de hecho, muy escasa, como Ricard escribió (1933, p. 326).

En lo que se refiere a las regiones montañosas apartadas, Ricard estaba menos informado aún. Así, apoyándose al parecer en algunos datos discutibles del doctor Nicolás León, parece considerar, por ejemplo, que los tarascos de Michoacán poseían restos de paganismo en su catolicismo, lo que las investigaciones modernas no han confirmado (Carrasco, *Tarascan Folk Religion*, 1952). De la misma forma, basándose en Vicente Lombardo Toledano (1931, pp. 47-48), parece admitir, sin crítica, que los totonacos actuales de la Sierra de Puebla no practican el bautismo, no asisten a misa, etcétera.

En realidad, es arriesgado generalizar en tales asuntos, sobre todo cuando se basa uno en documentación insuficiente en la que a veces hay claros prejuicios. Resultaría difícil imaginar que los actuales totonacos de la Sierra de Puebla no practiquen el bautismo. Efectivamente, en la época colonial, estaban obligados a bautizar a sus hijos, lo que los llevó a desarrollar al máximo los ritos populares del padrinazgo. Actualmente, en Amixtlán, lugar estudiado por Carlo Antonio Castro (1986), al noreste de Zacatlán, el nacimiento de un hijo obliga a los padres a ofrecer a su compadre una fiesta que dura varios días y a la que se invita a toda la comunidad. Dicha fiesta, que hace olvidar el bautizo, o que lo reduce a un segundo nivel, es llamada *compadre tlacuas*, "festín del compadre". Es evidente que este nombre híbrido, náhuatl-español, es reciente y muestra en forma clara que se trata de una simple costumbre popular local resultado de los pormenores del bautismo cristiano que sigue siendo esencial.

23. CONVERSIÓN GENERALIZADA, PERO PERSISTENCIA DE LA MENTALIDAD INDÍGENA

Desde la segunda mitad del siglo XVI, algunas voces autorizadas, como la de fray Diego

de Durán (1967, t. 1, p. 218) e incluso la del mismo padre Sahagún (en su *Arte adivinatoria*, p. 383) protestaron para denunciar vestigios paganos en los indios del centro de México, a pesar de que habían sido evangelizados con especial cuidado. Ricard lo menciona, pero insiste con razón en que no se trataba de una oposición total, como la de los cascanes de Nueva Galicia, que abiertamente deseaban expulsar a los españoles y restablecer la religión pagana de antes. En efecto, en el centro de México las fuentes de la época señalan más bien restos locales de creencias y prácticas indígenas antiguas, con fines básicamente prácticos, sobre todo agrícolas o médicos. En el siglo XVII, cuando los indios muy aculturados dejaron de ser una preocupación, ya no se hablaría de paganismo, sino de supersticiones idolátricas.

Lo que Ricard no menciona de manera suficiente es la diferencia básica entre el fenómeno global de la conversión al cristianismo y el hecho, aparentemente marginal, de la supervivencia más o menos parcial de la mentalidad indígena prehispánica entre los indios convertidos. Esta mentalidad indígena implicaba cierta concepción no europea del espacio, el tiempo, la vida y el más allá. El indio, convertido o no, aún tenía una idea tradicional del mundo tal como lo conocía y lo entendía, con sus niveles superpuestos desde el cenit hasta el nadir, sus puntos cardinales, sus diversas regiones terrestres o marítimas, sus estaciones y sus fenómenos meteorológicos, etc. El indio, convertido o no, conservaba aún su concepción tradicional del tiempo, materializada por el calendario mesoamericano, con sus nombres y números para los días ligados al destino de cada ser humano, sus años divididos en 18 meses de 20 días y sus siglos de 52 años. El indio, convertido o no, conservaba una concepción compleja del alma humana, una parte de la cual era capaz de abandonar temporalmente el cuerpo durante la vida, mientras que la otra era considerada, en general, como capaz de continuar después de la muerte una vida subterránea comparable a la de este mundo, o de tener un destino específico, dependiendo del tipo de deceso que le hubiese tocado. Además, para el indio no había duda de que todas las cosas tenían un alma, desde los cerros hasta los animales, las plantas y las herramientas. Serge Gruzinski (1988, pp. 189-238) trató de manera brillante el tema de los vestigios de "la idolatría", y nosotros mismos haremos lo propio en las partes siguientes de esta obra.

II. DE LA CONQUISTA ESPIRITUAL A LA GESTIÓN PARROQUIAL DURANTE LA COLONIA EN EL CENTRO DE MÉXICO

1. LOS PRIMEROS AÑOS DE LA CONVERSIÓN DE LOS INDIOS FUERON DE DEVOCIÓN CASI UNÁNIME EN EL CENTRO DE MÉXICO

Motolinía, en su *Historia de los indios de la Nueva España* (1858), describe a los indios de los años 1530-1540 como totalmente cristianizados, completamente sometidos y abnegados ante los religiosos. Para una parte del centro de México, esta visión optimista parece haber sido muy cercana a la realidad. La mayoría de los indios de esta región, en su conjunto, parecen haber vivido entonces en un ambiente general de fervor y devoción. Fray Martín de Valencia y sus compañeros pudieron creer realizado su sueño de un reino de Dios. Los franciscanos tenían entonces un cariño sincero y profundo de parte de sus fieles, y ese sentimiento se hizo evidente cuando se pensó en remplazarlos por agustinos.

La asistencia a la misa dominical y la práctica de los sacramentos parecen haber sido casi generales en ese tiempo, y al parecer dicha devoción pudo haber sido ampliamente colectiva, tal como lo había sido el ímpetu de la conversión. Resultaba normal ir a los oficios en forma ordenada, por barrios. En aquella época, la sociedad estaba aún fuertemente jerarquizada y el individualismo no era muy aceptado. El pueblo seguía a sus jefes y a sus nobles, quienes se habían dejado llevar por la adhesión masiva al cristianismo.

Es evidente que el culto cristiano casi había eliminado la idolatría, sus templos, sus sacerdotes y sus ceremonias públicas. Pero podemos pensar que los innumerables nuevos cristianos no habían logrado deshacerse de su mentalidad indígena tradicional. En particular, debían persistir entre ellos algunos individuos que, a pesar de haberse convertido, sentían nostalgia por algunos ritos alegres de su antigua religión. De ahí la tentación de organizar fiestas nocturnas en secreto, en las que podían embriagarse con pulque mientras entonaban cantos de los tiempos de la idolatría. Sahagún (*Historia*... 1956, t. III, pp. 164-165), a quien debemos este dato, añade que en caso de que estas fiestas fueran denunciadas ante lo religiosos, las sanciones consistían en estancias educativas en un convento, lo cual era molesto, pero no terrorífico.

2. A MEDIADOS DEL SIGLO XVI LA DEVOCIÓN SE HIZO MENOS GENERAL

Un poco más tarde, 30 años después de la Conquista, los jefes y los nobles indígenas ya no eran objeto de tanto respeto y sumisión por parte de sus súbditos. De hecho, la conversión al cristianismo y el conflicto de generaciones que dicha conversión había acarreado seguramente habían contribuido a esta pérdida de autoridad. Mendieta, en una

carta de 1562 (*Nueva colección de documentos*..., t. I, p. 5) recuerda que, antaño, los indios no tenían ninguna libertad individual, pero agrega que ahora los indios estaban como desorientados debido a la falta de límites y que ya no tenían respeto por nadie. Un poco después, el padre provincial de los franciscanos, fray Miguel Navarro, en una carta de 1569 (*ibid.*, t. IV, pp. 110-111), lamentaba que la mayoría de los indios ya no asistían regularmente a las misas del domingo o de las fiestas, e incluso que ya no enviaban a sus hijos a recibir la doctrina cristiana. Atribuye este desorden a que los religiosos ya no tenían el derecho oficial de infligirles sanciones y a que ya no podían contar en esto con el apoyo de las autoridades locales, ya fueran españolas o indígenas.

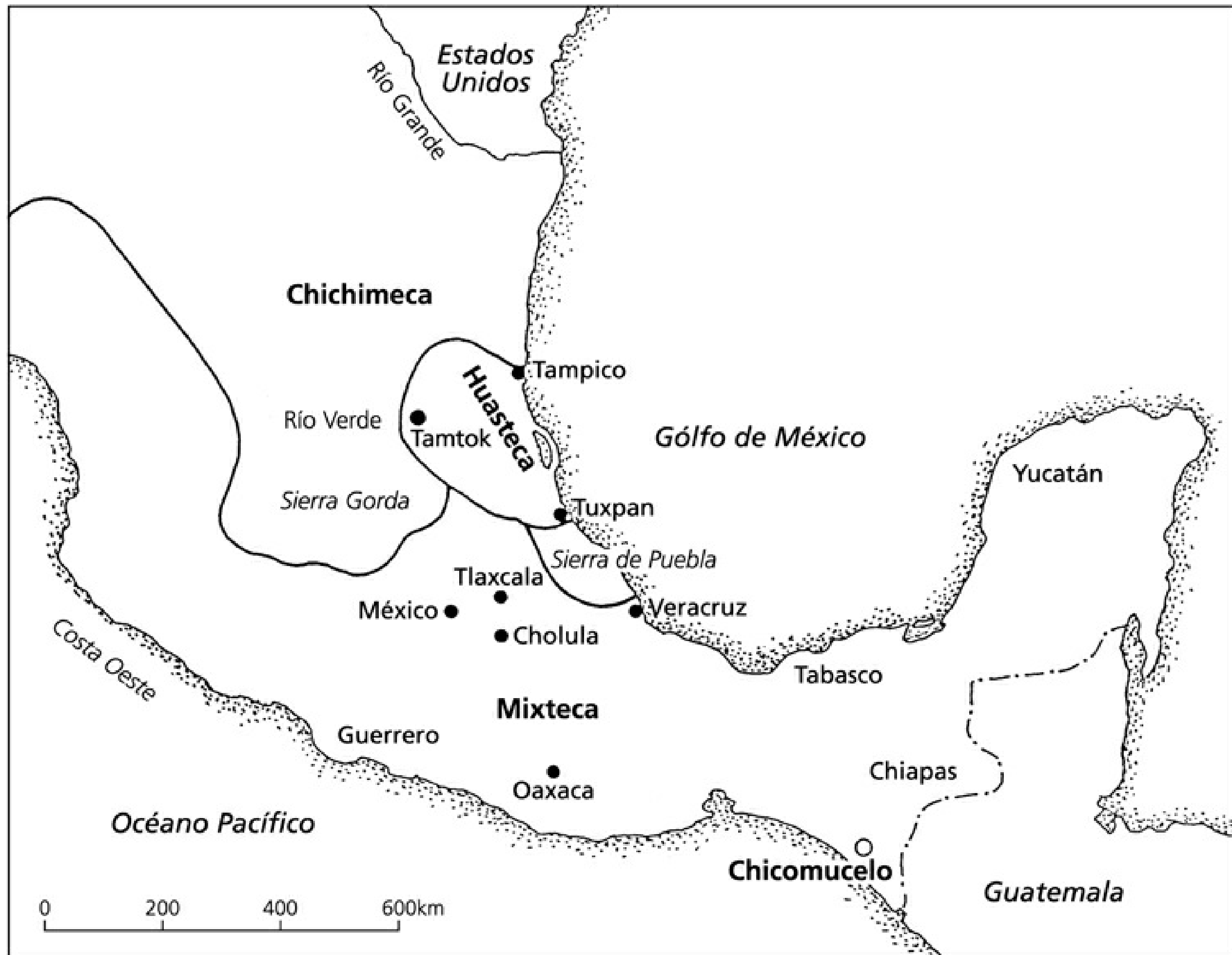
3. A MEDIADOS DEL SIGLO XVI TAMBIÉN LOS RELIGIOSOS HABÍAN CAMBIADO

Por lo demás, 30 años después de la Conquista, los religiosos ya tampoco eran los mismos. En primer lugar, se hallaban divididos y había divergencias frecuentes entre franciscanos, agustinos y dominicos. Por ejemplo, en 1555, el padre franciscano Motolinía había refutado violentamente las tesis del dominico Bartolomé de las Casas, quien, en su devoción hacia los indios, llegaba casi a poner en tela de juicio el carácter providencial de la conquista española, preludio indispensable para la evangelización (Baudot, 1977, pp. 300-307). Además, los religiosos debían contar con un clero secular ya bien establecido y apoyado por los obispos.

En este crítico periodo los franciscanos de la Nueva España estaban terminando de eliminar de su seno a los últimos defensores de las ideas milenaristas que habían soñado con crear para los indios una especie de reino de Cristo. Motolinía, el más ilustre sobreviviente de los "doce apóstoles" que llegaron en 1524, fue incluso condenado al silencio por sus hermanos de religión, quienes, en 1558, lo sentenciaron a un año de reclusión por haber querido escribir al rey sobre la situación del país (Baudot, 1977, p. 313).

Obligados por las circunstancias, los mismos franciscanos se iban integrando de manera progresiva a la sociedad colonial criolla, ya sólidamente establecida con sus abusos, injusticias y prejuicios. Un signo de esta evolución de las mentalidades puede verse en el estado de semiabandono en el que ya se encontraba, en aquellos años de 1550, el famoso colegio franciscano de Santa Cruz de Tlatelolco, que había sido fundado en 1536 para brindar una educación superior cristiana a indios jóvenes de familias nobles. Estos muchachos, bien escogidos e instruidos por los mejores maestros (entre ellos Sahagún), a menudo mostraron altas cualidades intelectuales y morales. Pero el objetivo principal de dicho colegio, que había sembrado grandes esperanzas tanto en el virrey Antonio de Mendoza como en el obispo Zumárraga, fue, en sus inicios, el de dotar a la Nueva España con un clero indígena de gran valor. De hecho, este objetivo no tardó en irse descartando poco a poco, pues se oponía por completo a los prejuicios de desigualdad de la sociedad colonial. Sin embargo, la idea seguía viva en la mente de

algunos idealistas, pues, hacia 1553, el sacerdote Jacobo Daciano, un franciscano que por cierto era de origen danés y sangre noble, propuso conceder la ordenación a los indios. Pero este apasionado misionero ya no encajaba con la mentalidad de su época. Por eso fue enérgicamente refutado y se desechó su proyecto. Lo que más llama la atención es que esta refutación se haya encomendado a uno de los profesores franciscanos del colegio de Santa Cruz (Ricard, 1933, p. 274). Finalmente, poco después, el concilio de 1558 prohibió conferir la ordenación a los indios, los mestizos y los negros.

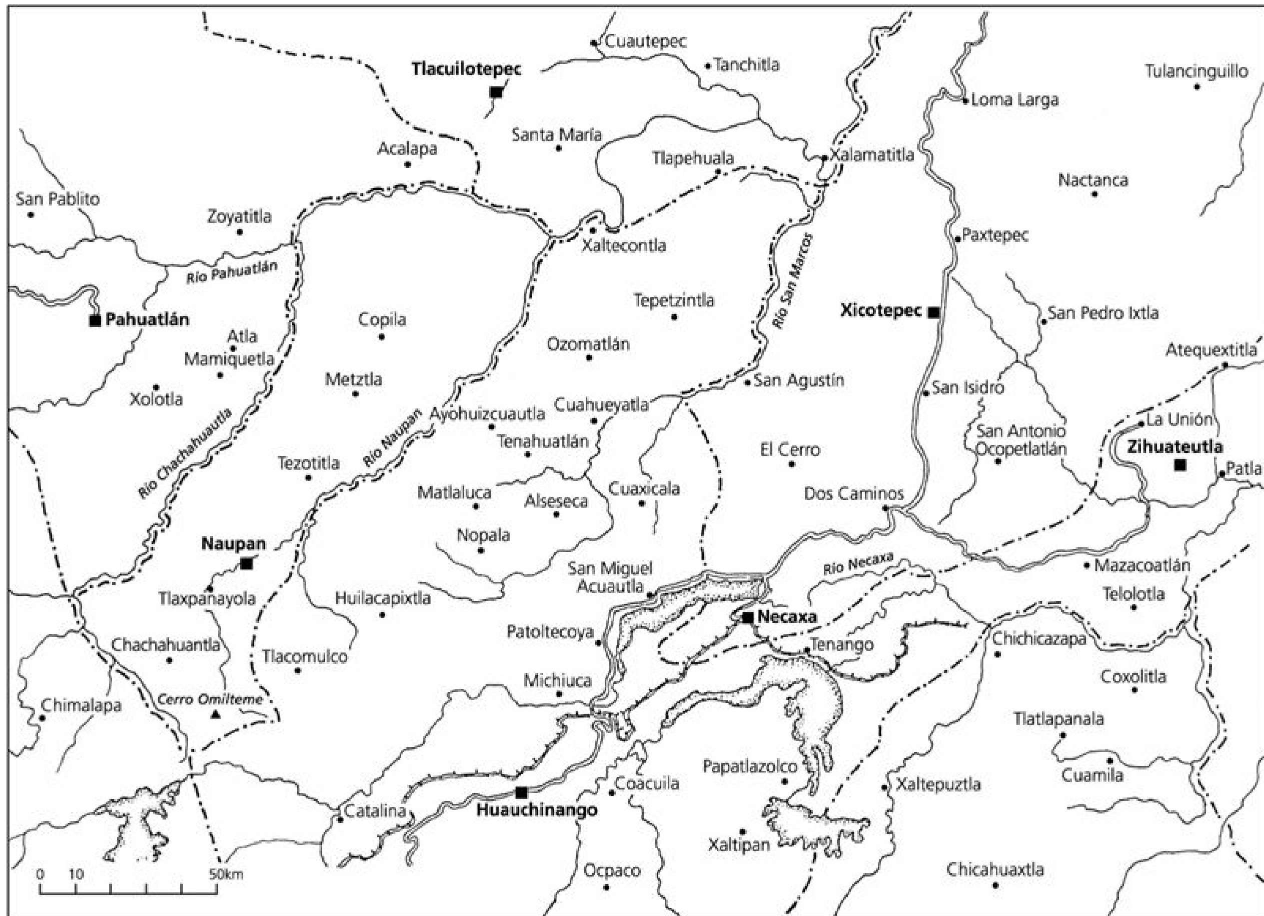


El noroeste del área cultural mesoamericana en el momento de la conquista española.

4. LOS RELIGIOSOS HACEN ESFUERZOS PARA CONOCER LAS ANTIGUAS CREENCIAS Y COSTUMBRES DE LOS INDIOS

Desde su llegada, los franciscanos se dedicaron a estudiar la lengua náhuatl, que predominaba en todo el centro de México. Para esto, enseguida contaron con la ayuda de un niño español de 10 años, Alonso de Molina, que había aprendido esta lengua jugando con los niños indígenas de su edad. Su madre lo había prestado, por así decirlo, a los religiosos, quienes lo usaban como intérprete. Él mismo se convertiría en franciscano y

sería más tarde el autor del primer gran vocabulario español-náhuatl, y después náhuatl-español, así como de varias obras religiosas en lengua "mexicana". Posteriormente, los franciscanos, y luego de ellos los demás religiosos, aprendieron otras lenguas, en las que escribieron vocabularios, catecismos y manuales de confesión. Pero aparte del náhuatl, en el centro de México sólo el tarasco de Michoacán se hizo merecedor de publicaciones religiosas bastante variadas, porque esta lengua, fácil de transcribir en el alfabeto latino, había sido la de un antiguo reino vasto y poderoso. El otomí, el matlatzinca y el popoloca fueron poco estudiados. Fray Andrés de Olmos escribió una gramática y un vocabulario del totonaco, pero permanecieron como manuscritos y se perdieron muy pronto.



Región de Huauchinango - Xicotepec - Pahuatlán.

La gloria más grande de los franciscanos fue haber estudiado y descrito de manera notable la civilización de los indios mexicanos o nahuas de la Nueva España, tal como había sido anteriormente, con su religión pagana, no obstante considerada satánica. Es bien sabido que san Francisco de Asís era capaz de experimentar casi tanto amor por los animales como por los hombres. Tal vez esta tradición de ternura y grandeza de espíritu fue capaz, desde el inicio, de inspirar en sus discípulos una tendencia a la comprensión y a la indulgencia hacia los indios, esos hombres nuevos y extraños de los que en un principio, se dudó que tuvieran alma. Por lo demás, fray Martín de Valencia y sus

compañeros vieron que la humilde vida de los pobres *macehuales* mexicanos correspondía de manera sorprendente al ideal de pobreza y pureza de sus sueños milenaristas. Asimismo, los religiosos tuvieron la oportunidad de hacerse una idea favorable de las posibilidades espirituales de la aristocracia indígena, por el éxito ejemplar de la educación cristiana que dieron a los jóvenes nobles que les fueron confiados. En el reino ideal con el que soñaban, y del que hubieran querido poder excluir la rapacidad española, los franciscanos deseaban conservar la lengua de los indios e incluso su forma de vida, después de haber expurgado aquello que era influencia del demonio. Se entiende entonces que, desde esta perspectiva, las tradiciones indígenas merecían ser estudiadas y comprendidas por ellos.

Entre los escritos que debemos a la Orden de los Hermanos Menores, hay que citar los *Memoriales* de fray Toribio de Benavente, llamado Motolinía “el pobre”, las obras perdidas de fray Andrés de Olmos, la *Relación de Michoacán* y sobre todo los escritos de Sahagún.

La inmensa obra de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas, antiguos alumnos del Colegio de Santa Cruz, es esencial porque está redactada en náhuatl, con traducción al español, y porque está acompañada de ilustraciones hechas por artistas indígenas. Estos valiosos manuscritos fueron objeto de prejuicios que se impusieron en la corte de Madrid a partir de 1576-1577, en la época del Concilio de Trento. Confiscados y enviados a España, no se conocieron sino hasta el siglo XIX. Al contrario, 30 años más tarde, en 1611, el último gran cronista franciscano, fray Juan de Torquemada, logró publicar en Sevilla su *Monarquía indiana*, pero dejando de lado toda convicción mile-narista y toda crítica al régimen colonial.

En homenaje a los dominicos, es necesario mencionar antes que nada la *Apologética historia sumaria*, escrita por fray Bartolomé de las Casas, el gran defensor de los indios e inspirador de las *Leyes nuevas* de 1542, que intentaron protegerlos. Pero fue sobre todo fray Diego Durán quien, con su *Historia de los indios de Nueva España*, aportó un nuevo conjunto de datos históricos y etnológicos. Los jesuitas que llegaron a México en 1572, tuvieron gran éxito con la *Historia natural y moral de las Indias* del padre Joseph de Acosta, brillantemente redactada y publicada en Sevilla en 1590. Quien puso al tanto a Acosta, que conocía bien Perú, sobre las tradiciones de los indios de México fue el padre Juan de Tovar, su hermano de religión, cuya apreciable contribución personal permaneció inédita hasta el siglo XIX. Finalmente, en la primera mitad del siglo XVII, los padres seculares Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna escribieron dos manuscritos, destinados a permanecer largo tiempo inéditos, para prevenir al clero contra las “supersticiones” de los indios.

Entonces, podemos decir que durante el siglo XVI e incluso a principios del XVII, la Iglesia de México no dejó de ponerse al tanto sobre las antiguas tradiciones y costumbres de los indios, sobre todo las de los nahuas o mexicanos. El objetivo de este inmenso esfuerzo era proporcionar al clero los conocimientos necesarios para detectar y combatir los vestigios de la idolatría. Sahagún, durante su vejez, parece haber estado obsesionado

por la lucha contra dichos vestigios, en un momento en el que, no obstante, los recuerdos de la época de Moctezuma quizá estaban empezando a borrarse de la mente del pueblo indígena. Pero él mismo, cuando se encontraba en plena redacción de su obra, manifestaba claramente el apasionado deseo de conocer la antigua civilización que hacía esfuerzos por describir. Quizá podríamos decir lo mismo del dominico Diego Durán, a quien, sin embargo, en 1579, le preocupaba ver la facilidad con la que los indios retomaban sus antiguas tradiciones (Durán, 1967, t. I, p. 218).

5. Discrepancia entre los religiosos y el segundo arzobispo de México

El segundo titular del Arzobispado de México, fray Alonso de Montúfar, era también dominico. Pero era un hombre muy realista y codicioso (Ruiz Medrano, 1992), contrario al idealismo generoso de los franciscanos inspirados en las ideas de Erasmo (O'Gorman, 1986, pp. 115-117). Convertido en arzobispo en 1554, difícilmente soportaba que los religiosos de las tres órdenes llamadas "mendicantes" administraran religiosamente la mayor parte de su diócesis y disfrutaran de privilegios pontificales que dejaban poco lugar a la autoridad episcopal. Así pues, procuraba aprovechar cualquier oportunidad local para remplazar a los religiosos por sacerdotes seculares dóciles que, además, tenían la ventaja de no tratar de aislar a los indios del mundo español. Fue así como, al parecer, no tardó en crear una parroquia secular cerca de la ermita del Tepeyac o *Tepeyacac*, que anteriormente había dependido del convento franciscano de Cuauhtitlán. En este lugar todos veneraban una imagen "milagrosa" de la virgen María, que los indios llamaban *Tonantzin* Nuestra Madre y que los españoles habían llamado santa María de Guadalupe, en recuerdo de la virgen del monasterio jerónimo de Guadalupe, en Extremadura.

En este clima de tensión el mismo arzobispo acudió al Tepeyac el 6 de septiembre de 1556, vigilia de la fiesta de la Natividad de la Santa Virgen, para dar un sermón que encausaba tanto a indios como a españoles en la devoción a nuestra señora de Guadalupe. Dos días después, el provincial de los franciscanos, fray Francisco de Bustamante, cuando predicaba en la ciudad de México, protestó con violencia contra esta devoción que, según él, propiciaba peligrosamente la tendencia de los indios al culto a las imágenes (Ricard, 1933 pp. 227-233). Más tarde, Sahagún (1956, t. III, libro 11, p. 352) añadiría otra crítica: el santuario mariano, consagrado como tal, se encontraba en el sitio mismo de un antiguo santuario pagano dedicado a la madre de los dioses, que los indios llamaban precisamente *Tonantzin*, es decir, "Nuestra Madre", nombre que también daban, de manera algo equívoca, a la virgen de Guadalupe. Estas polémicas parecen ahora muy lejanas. Lo que es esencial, hasta nuestros días es que, como lo dijo Ricard (*ibid.*, 1933, p. 233), la devoción a la virgen de Guadalupe une a todos los mexicanos. Sin embargo, esta devoción no se extendió de manera amplia sino hasta el siglo XVII.

6. En el siglo XVII los indios de México ya no causaban temor

La gran epidemia de *matlazahuatl* de los años 1576 a 1582 redujo casi a la mitad lo que quedaba de la población indígena de la Nueva España. Después de esto, los indios siguieron disminuyendo considerablemente durante cerca de 40 años, a tal punto que a veces llegó a temerse que se extinguieran por completo. En cambio, la población de lengua española, conformada por criollos, mestizos, mulatos y negros, no dejaba de ir poco a poco en aumento.

Como los indios ya no eran tantos, dejaron de inspirar temor. A pesar de sus protestas, los reagruparon por medio de operaciones de "congregación", que arrancaron a muchos de ellos de sus lugares de residencia tradicionales y trastornaron su organización social, pero que permitieron a los ganaderos españoles o criollos apoderarse de una parte de sus tierras. Por lo demás, estos indios sometidos estaban ya muy hispanizados. Algunos de sus caciques o principales, como Ixtlilxóchitl, aún conservaban el recuerdo del pasado indígena prehispánico, pero a menudo eran producto del mestizaje y ya no tenían mucha autoridad real. En el norte, la amenaza que los chichimecas nómadas hacían sentir en la ruta de las minas de plata de Zacatecas estaba en vías de desaparecer gracias a acuerdos que implicaban importantes reparticiones de maíz y carne (Powell, 1952, pp. 204-223).

7. SUPERVIVENCIA MÁS O MENOS PARCIAL DEL CALENDARIO INDÍGENA EN DIVERSOS LUGARES

Las autoridades coloniales desaprobaron, sin prohibirlo, el uso del calendario indígena mesoamericano. Dicho calendario, elemento esencial de las antiguas creencias, continuó rigiendo la vida de la mayoría de los indios durante gran parte del siglo XVI, e incluso bastante tiempo después. Sahagún lo denunció en su *Arte adivinatoria*, escrito en 1585.

A finales del siglo XVI o inicios del XVII, cuando escritores como Muñoz Camargo, Ixtlilxóchitl o Torquemada intentaban escribir la historia de tal o cual región, podían encontrar apoyo en las viejas familias indias nobles que aún conocían el antiguo calendario, e incluso las creencias que esto implicaba en otros tiempos. En muchos lugares, sin embargo, dicho calendario estaba muy presente en la mente y la sabiduría del pueblo. En efecto, Ixtlilxóchitl (1985, t. 1, p. 283), en su *Sumaria relación*, nos revela que en sus tiempos, en Tulancingo, los grandes mercados todavía se ponían cada 20 días, a principios (según él) de cada uno de los antiguos "meses" indígenas, tal como sucedía anteriormente en todas las ciudades importantes como Tula, Teotihuacan, Cholula, entre otras. Torquemada (1976, t. 3, p. 429) confirma estas fechas de mercados, pero especifica que se ubicaban a finales (y no a principios) de cada mes. Estos datos son de principios del siglo XVII, al igual que la misma *Sumaria relación* (pp. 198 y 230). El obispo Mota y Escobar (1945), quien escribió a principios del siglo XVII, señala que la ciudad española de Guadalajara en Nueva Galicia, seguía teniendo un mercado indígena a intervalos de cinco días, según el antiguo calendario, a pesar de que los españoles habían intentado imponer periodos de siete días, coincidentes con la

semana cristiana.

En el altiplano mexicano, los otomíes de Huichapan aún tenían conocimiento de su calendario tradicional en 1632, ya que dejaron anales que van de 1539 hasta esta fecha (*Códice de Huichapan*, 1992). Además, los indios matlatzincas de la región de Toluca nos legaron un documento sobre su antiguo calendario de los días y los meses. Este documento sin fecha, pero que se escribió hacia 1553, está acompañado también de glosas en náhuatl, escritas en 1654 por un indio letrado que conocía el náhuatl y el matlatzinca (Caso, 1967, pp. 226-240).

Así pues, no hay duda de que al menos en ciertos lugares la vida de los indios continuó regida por la sucesión de los meses de 20 días, durante mucho tiempo. Sin embargo, esto no significa que en estos lugares la mayoría de la población siguiera acordándose del antiguo ritual de esos meses y las divinidades que anteriormente se asociaban a ellos. Al respecto, dependiendo de las regiones, seguramente había grandes diferencias. De este modo, los informantes de Ruiz de Alarcón, que no habían olvidado los dioses de antaño, parecían desconocer los antiguos meses, pero más o menos recordaban el valor adivinatorio de los días.

8. LA VIDA DE LAS PARROQUIAS INDIAS DEL CENTRO DE MÉXICO DURANTE LA COLONIA

Hemos mencionado que los franciscanos, que en un principio habían ocupado casi todo el centro de México, cedieron luego cierto número de pueblos a los dominicos y después a los agustinos, lo que provocó a veces fuertes resistencias por parte de los indios de estos lugares. Más tarde, los sacerdotes seculares fueron quienes poco a poco crearon numerosas parroquias a costa de los religiosos. En el ámbito local, también hubo conflictos entre parroquias (o doctrinas) vecinas a causa de los "pueblos sujeto" que se disputaban unas a otras.

Después de la construcción de las primeras iglesias, en el siglo XVI, la vida religiosa local no tardó en organizarse. Durán (1967, t. 1, pp. 233-234), quien escribió su *Calendario* hacia 1575, señala que en aquella época las fiestas de los santos ya se celebraban en todas partes, incluso en los barrios y estancias poco importantes, con tantas comidas, borracheras y danzas que casi seguían la misma tradición de las fiestas paganas de antaño. De hecho, a los religiosos les seguía costando trabajo admitir la vieja concepción indígena, según la cual una fiesta sólo alcanza su plenitud a costa de un grado bastante elevado de intoxicación alcohólica.

Como estas fiestas implicaban las más de las veces que se repartiera comida y bebida a profusión, su costo pronto se volvió extremadamente elevado. Podemos pensar que fue entonces cuando, para poder enfrentar dichos gastos, los indios empezaron a crear una jerarquía de mayordomos, comparable a la que todavía existe en nuestros días en muchos pueblos.

Fue a principios del siglo XVII, cuando pudo verse que los indios crearon numerosas cofradías. Se trataba de asociaciones permanentes que establecían entre sus miembros una auténtica y duradera solidaridad religiosa, que les aseguraba exequias cristianas decentes y hasta posteriores misas para el reposo de su alma. Estas cofradías, que percibían contribuciones anuales, llegaron a poseer riquezas respetables que, a veces, incluían tierras cultivables (Gibson, 1952, pp. 127-132).

Al principio, los gastos del culto de cada iglesia principal los garantizaban los encomenderos y las autoridades indígenas locales, pero muy pronto fue insuficiente. Los obispos y el clero secular tenían grandes deseos de que se obligara a los indios a pagar un diezmo por sus cosechas; los religiosos se opusieron con éxito a ello. Finalmente, en el siglo XVII, el clero obtuvo la posibilidad de percibir derechos parroquiales llamados "obvenciones", sobre todo por la celebración de bodas y exequias. En muchos lugares, la asistencia a la misa dominical y la práctica de la confesión anual fueron por mucho tiempo obligatorias, bajo pena de recibir sanciones.

En esta época colonial bastante tardía, la dirección espiritual de los indios del centro de México no dejaba de suscitar problemas. Los pueblos indígenas ya habían sido invadidos por personas de lengua española, a menudo poco deseables, criollos, mestizos, mulatos o negros. Los indios, reducidos a los estrechos límites de las tierras que les quedaban, a menudo se veían en la necesidad de buscar trabajo asalariado en las haciendas vecinas. Los problemas de idolatría habían quedado atrás, pero era necesario hacerse cargo, llegado el caso, de los asuntos de hechicería y supersticiones, a menudo agravados por el odio y la envidia entre vecinos. Por último, el alcoholismo hacía estragos en una población pobre, desmoralizada por las epidemias y por sentirse despreciada y explotada.

A veces se criticaba a los religiosos por intervenir en la elección de los responsables locales, pero es innegable que supieron conservar y reforzar la cohesión de los grupos humanos que tenían a su cargo. Sin embargo, a grandes rasgos, parece ser que fueron menos felices en su gestión parroquial de lo que habían sido en su primera obra evangelizadora, ya que poco a poco perdieron gran parte del cariño que se habían ganado en un principio. Al respecto, podemos citar la opinión del padre Agustín de Vetancurt, religioso franciscano que en 1697 escribió que los indios ya no querían a los religiosos y a menudo, incluso, los detestaban (*Teatro mexicano*, 1960-1961, t. IV, p. 371).

Mucho después, casi todas las doctrinas o parroquias en las que servían los franciscanos, agustinos y dominicos fueron secularizadas individualmente, entre 1750 y 1768. En esa época, el furor por la evangelización no había muerto en México, se había trasladado a las regiones septentrionales semiáridas, poco pobladas de indios chichimecas atrasados y miserables, generalmente nómadas y guerreros. A estos ingratos sectores se dedicaron con ahínco los jesuitas, aunque también los franciscanos, en particular los del Colegio de Zacatecas y el de Pachuca.

9. UN REGRESO MARGINAL TARDÍO AL IDEAL DE LOS PRIMEROS

Fue particularmente notable la obra que realizaron los franciscanos del Colegio de San Fernando de México en la Sierra Gorda, entre 1743 y 1770, dirigidos por fray Junípero Serra, quien después se fue a California. A fray Junípero le confiaron cinco viejas misiones agustinas que habían caído en un verdadero estado de decadencia. En 27 años, con unos 10 fervientes compañeros, logró pacificar y cristianizar a los indios pames de esos cinco pueblos y los llevó a tal nivel de prosperidad que, incluso, pudieron construir iglesias barrocas en verdad admirables. Ciertamente, dichos pames no eran al principio por completo nómadas, puesto que practicaban un poco la agricultura, pero, al no estar bajo la dirección de una aristocracia hereditaria, como la de los antiguos nahuas, fue necesario dirigirlos y acostumbrarlos a la vida sedentaria.

Es impresionante ver cómo fray Junípero Serra, a mediados del siglo XVIII, pudo hacer que reviviera, a pequeña escala, el ideal soñado por fray Martín de Valencia y sus compañeros cuando llegaron a México en 1524. Este ideal consistía en crear un mundo indígena aislado, perfectamente cristiano, dirigido únicamente por los franciscanos. Y para lograrlo, fray Junípero, antes que nada, logró expulsar de sus misiones a todos los colonos de habla española, lo que le dio completa libertad de acción. En su relación con los indios, no utilizó más que la lengua pame y trató incluso de usarla en la liturgia. Fue capaz de hacer que sus cinco pueblos tuvieran excedentes de producción agrícola y un verdadero desahogo material. Los pames aprendieron música y artes, e incluso llevaron a cabo representaciones dramáticas (Monique Gustin, 1969, pp. 93-94).

Tales éxitos, obtenidos en un cuarto de siglo, se debían mucho más a la autoridad absoluta de los religiosos que a los progresos realizados por sus alumnos. La secularización, que permitió inmediatamente el regreso local de los no indios, mostró de manera dramática que los pames aún necesitaban de aquellos que habían sido sus tutores. Habían mantenido su mentalidad arcaica y no habían adquirido suficiente espíritu de iniciativa individual como para poder luchar, en igualdad de condiciones, contra los colonos de habla española que, apoyados por la administración colonial, lograron rápidamente apoderarse de casi todas sus tierras.

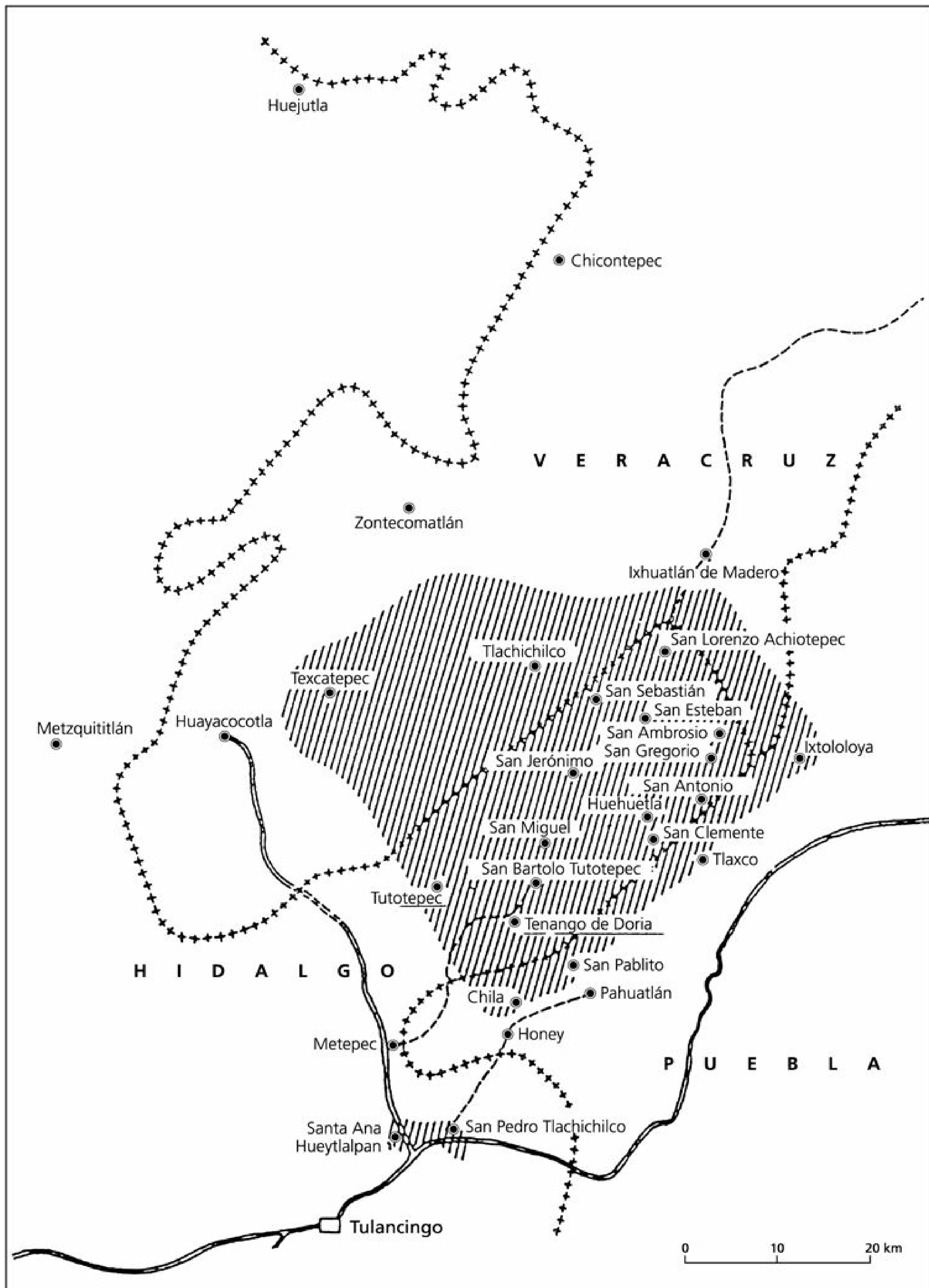
III. UNA ZONA INDÍGENA TRILINGÜE Y TRADICIONALISTA DE LA SIERRA DE PUEBLA

1. PRESENTACIÓN DE LA ZONA INDÍGENA CONSIDERADA Y DE LAS LENGUAS QUE AHÍ SE HABLAN

La pequeña zona que estudiamos de manera cuidadosa durante los años 1980 y 1990, se encuentra principalmente en el norte del estado de Puebla, aunque hacia el noroeste se extiende hasta un sector contiguo perteneciente al estado de Hidalgo. Es una región montañosa muy accidentada y lluviosa. En otros tiempos, estaba cubierta de bosques de pinos, robles, alisos y liquidámbares, e incluso a veces de hayas (Alcántara y Luna, 2000). Básicamente representa la mitad norte del municipio de Huauchinango, pero se extiende también hasta los pequeños municipios de Naupan, Pahuatlán y Chila-Honey, y hasta el extremo occidental del gran municipio de Xicotepec. Nosotros ampliamos nuestra investigación añadiendo al oeste el municipio de Acaxochitlán y una parte del de Tenango de Doria, pertenecientes al estado de Hidalgo.

En esta zona se hablan tres lenguas indígenas: el totonaco, el náhuatl y el otomí. Los totonacos son los ocupantes actuales más antiguos y sin duda ejercieron antaño una gran influencia cultural sobre los otros dos grupos. Los totonacos del norte, anteriormente estudiados por Alain Ichon (1969), viven fuera de nuestra zona, al norte del río Pahuatlán. Los totonacos que estudiamos nosotros, en la zona que nos ocupa, conforman un pequeño grupo dialectal, en cierto modo residual, que las invasiones nahuas separaron del grupo principal, el cual sigue ocupando la zona de Hueytlalpan y sus alrededores, en el sur de la sierra (Stresser-Péan, 1998, capítulo II, mapas 11, 12). Los únicos dos pueblos completamente totonacos de nuestra zona son Ozomatlán y Tepetzintla, que anteriormente se encontraban unidos. En los alrededores, en San Agustín Atlihuacán, Cuahueyatla y Copila, actualmente se habla más el náhuatl o el español que el totonaco. También pudimos trabajar en estos pueblos, aunque muy poco en Copila.

Los otomíes, que llegaron a Tulancingo y luego a Tutotepec en el siglo XIII, ocuparon posteriormente los actuales municipios de Acaxochitlán, Atotonilco, Chila-Honey, Cuaxtla, San Bartolo Tutotepec, Tenango de Doria, Huehuetla, Texcatepec, Huayacocotla y una parte de los de Pahuatlán, Pantepec e Ixhuatlán de Madero. Algunas diferencias de usos y costumbres permiten dividir su territorio en varias “áreas culturales”, como lo hizo James Dow (1974, pp. 64-68). Los otomíes de nuestro sector de estudio fueron sobre todo los del suroeste de la sierra, con los importantes pueblos de San Pedro Tlachichilco, Santa Ana Hueytlalpan y San Pablito. Este último, de forma excepcional, se encuentra justo al norte del río Pahuatlán. En este sector, tuvimos algunos contactos con Huehuetlilla y prácticamente ninguno con Chila.


Huejutla
Chicontepec
V E R A C R U Z
Zontecomatlán
Ixhuatlán de Madero
San Lorenzo Achiotepec
Tlachichilco
Texcatepec
San Sebastián
San Esteban
San Ambrosio
San Gregorio
Ixtololoya
Metzquititlán
Huayacocotla
San Jerónimo
San Antonio
Huehuetla
San Miguel
San Clemente
Tlaxco
San Bartolo Tutotepec
Tutotepec
Tenango de Doria
H I D A L G O
San Pablito
Chila
Pahuatlán
Honey
Metepec
P U E B L A
Santa Ana
Hueytlalpan
San Pedro Tlachichilco
Tulancingo
0
10
20 km

Región otomí del sur de la huasteca (según Galinier, 1990, p. 109).

Los indios nahuas, que aparecieron a partir del siglo XIV, ocupaban en el momento de la conquista española la parte sureste del actual municipio de Tulancingo y algunos puntos del de Xicotepec. Desde entonces, prácticamente eliminaron la lengua totonaca de Xicotepec, Naupan y de casi toda la parte septentrional del municipio de Huauchinango, entre los ríos Totolapa y Pahuatlán. Muchos de estos indios de lengua náhuatl son descendientes de totonacos "nahuatlizados" durante la época colonial, o incluso más recientemente. Cuaxicala, por ejemplo, era un pueblo bilingüe náhuatl-totonaco hace apenas dos o tres generaciones.

Atla es el único pueblo nahua de este sector que ha merecido una monografía (Montoya Briones, 1964), pero sus habitantes ya estaban muy aculturados en 1961. Nosotros trabajamos sobre todo en Xicotepec y en Cuaxicala; sin embargo, Tenahuatlán nos proporcionó algunos datos importantes. Santa Ana Tzacuala nos brindó información principalmente sobre el tejido y los trajes de antes. Pudimos establecer algunos contactos útiles en Alseseca, Nopala, Huilacapixtla, Naupan, Tlaxpanaloya, San Francisco Atotonilco, Chimalapa, etc. Finalmente, de manera excepcional y con fines comparativos, pudimos hacer una breve investigación en Coacuila, pueblo situado al sur del río Necaxa o río Totolapa. Este pueblo goza de un tradicional prestigio religioso por sus adivinos, a quienes en otros tiempos iban a consultar gente de lugares tan lejanos como Xicotepec y hasta los totonacos del norte.

Por otra parte, estudiamos las tradiciones de los nahuas de la parte sur de la sierra, región en donde se habla el dialecto nahuat, llamado olmeca-mexicano, en particular en la región de Tlatlauquitepec y Zacapoaxtla (Stresser-Péan, 1998, pp. 59-85).

2. MARCO HISTÓRICO REGIONAL: ÉPOCA PREHISPÁNICA

La región montañosa que nos ocupa parece haber estado habitada desde tiempos remotos por indios de lengua maya, los huastecos, que llegaron ahí hace más de 1 000 años a. C. A este antiguo asentamiento huasteco se le puede atribuir la construcción de la pirámide de Yohualichan, alrededor de la cual Molina Feal (1979), durante sus excavaciones, encontró tiestos que parecen ser de la época clásica media. Esta pirámide de nichos es comparable por supuesto a la de El Tajín, cerca de Papantla, pero sería probablemente un poco posterior. Ahora bien, S. J. K. Wilkerson (1987, pp. 21-23), después de largos estudios arqueológicos en la región de Papantla y Gutiérrez Zamora, llegó a la conclusión de que la pirámide de nichos de El Tajín debió de ser construida por indios huastecos hacia finales del siglo VI de nuestra era, en una región baja que no fue conquistada por los totonacos sino hasta mucho después, durante la época posclásica.

Respecto a la llegada de los totonacos a la Sierra de Puebla, estudiamos tradiciones históricas que, en el siglo XVI, aún conservaban los nahuas del sur de dicha sierra (Stresser-Péan, 1998, pp. 65-70). Estas tradiciones, recabadas en 1581, las publicó René

Acuña en 1985, en el quinto tomo de sus *Relaciones geográficas del siglo XVI*. Dos pueblos dependientes de Tetela, Tzanacuauhtla y Tututla, conservaban entonces algunos códices cronológicos, según los cuales se estimaba, en 1581, que los totonacos habían llegado al lugar 763 años antes, es decir en el año 818 de nuestra era (*Relaciones*..., t. 5, pp. 412 y 430). Esta tradición histórica era parcialmente errónea, puesto que suponía que los totonacos habían llegado, entonces, del este, es decir de la costa del Golfo de México. Pero la verdad puede restablecerse fácilmente si nos basamos en los escritos de Torquemada, quien, en su *Monarquía indiana* (t. 1, p. 381, o libro III, capítulo 48), nos dice que los antepasados de los totonacos habían construido las pirámides de Teotihuacan antes de llegar a establecerse en las regiones que actualmente ocupan. En consecuencia, la fecha de 818 d. C., como fecha de llegada de los totonacos a la Sierra de Puebla, parece aceptable, aunque se situaría 168 años después del incendio de Teotihuacan, al que casi siempre se atribuye la fecha de 650 d. C.

Poco después, aparecieron los toltecas. Según W. Jiménez Moreno (1958), el pueblo tolteca se habría formado a principios del siglo X, como resultado de la fusión de elementos provenientes del sureste con elementos del noroeste, que se habrían combinado en la región de Tulancingo ("la pequeña Tula"), de donde salieron después para ir a fundar, más al oeste, el imperio de Tula.

Los toltecas no parecen haber modificado de manera importante el poblamiento de la Sierra de Puebla. Pero después, llegaron invasores chichimecas provenientes de Chicomoztoc, tras la caída de Tula, que tuvo lugar hacia 1175 o 1179, según Nigel Davies (1977, p. 113). Estos bárbaros trajeron con ellos el náhuatl. Penetraron en la parte meridional de la sierra y en la parte contigua del altiplano. La *Historia tolteca-chichimeca* (1947, p. 108) nos dice que en el año 6-*Tecpatl*, 1176, conquistaron Iztacamaxtitlán, Tlatlauquitepec y Tetela, aniquilando a la población totonaca. Estas conquistas siguieron después hasta llegar a la de Tututla en 1280, como lo indican las *Relaciones geográficas* de 1581, citadas por Stresser-Péan (1998, pp. 59-71). En cambio, en el norte de la Sierra de Puebla, los primeros invasores chichimecas fueron indios que hablaban otomí. Éstos, que habían fundado un reino en Xaltocan, en una laguna del valle de México, en poco tiempo lograron llevar a cabo una gran expansión hacia el noreste (Carrasco, 1950, pp. 254-255). Llegaron hasta Tulancingo, Acaxochitlán y Tutotepec hacia finales del siglo XIII o principios del XIV, haciendo retroceder a los totonacos y a sus hermanos tepehuas. Otros otomíes llegaron hasta Tutotepec, después de la caída de Xaltocan en 1395 (Carrasco, 1950, p. 266).

Al norte de la Sierra de Puebla, los primeros chichimecas que hablaban náhuatl llegaron a Tulancingo hacia 1324. Eran teochichimecas, que primero habían intentado, hacia 1260, establecerse en Poyauhtlán, no lejos de Texcoco, pero que habían sido echados del lugar. De Tulancingo, se extendieron hacia el este, por Huauchinango, Xicotepec, etc. Otro grupo de los mismos teochichimecas, expulsados también de Poyauhtlán, llegó poco después a la región del volcán La Malinche, bastante lejos al noreste de la actual ciudad de Puebla. A costa de diversos combates, terminaron por

fundar la ciudad de Tlaxcala, después de haber echado a los olmecas-xicalancas que se encontraban ahí. Éstos se refugiaron en la parte sur de la Sierra de Puebla, lugar que ocuparon por completo y a donde introdujeron su dialecto nahuat, llamado olmecamexicano, que parece haber sido antaño la lengua de los toltecas (Stresser-Péan, 1998, pp. 31-32 y 83-87).

Los actuales nahuas o totonacos de Xicotepec y de los pueblos que en otros tiempos dependieron de esta ciudad, como Ozomatlán, Tepetzintla o San Agustín, mencionan con frecuencia antiguos vínculos con Tlaxcala. Según ellos, de Tlaxcala habría llegado el héroe cultural de sus leyendas, llamado San Juan Techachalco, de quien volveremos a hablar más adelante. Estas tradiciones deberían de haber tenido su origen en un periodo de relaciones comerciales bastante regulares, que podría ubicarse en la segunda mitad del siglo XIV, entre la fundación de Tlaxcala y las conquistas acolhuas de Techotlala, rey de Texcoco. Estos contactos, que Torquemada menciona someramente (1975, t. 1, p. 369), están confirmados por la existencia, no lejos de Xicotepec, de un pueblo de antiguo origen tlaxcalteca, llamado Tlaxcalantongo, es decir "la pequeña Tlaxcala". Es posible que estas lejanas relaciones con Tlaxcala se hayan restablecido durante la conquista española de México, cuando Ixtlilxóchitl, heredero del reino de Texcoco, se unió a Tlaxcala, aliándose con Cortés contra México-Tenochtitlan. La participación de Xicotepec y Ozomatlán en la conquista de la ciudad de México está atestiguada por los glifos grabados en los *teponaztli* antiguos de estas dos localidades. Finalmente, las tradiciones orales de Xicotepec parecen mencionar a un capitán tlaxcalteca llamado Tenamaztli, como lo veremos más adelante.

Las diversas invasiones chichimecas de los siglos XIII y XIV introdujeron en la Sierra de Puebla el uso del arco y las flechas, así como la técnica de transporte por medio de redes sin nudos tensadas en armazones rígidos (Stresser-Péan, 1998, pp. 77-80).

La región que nos ocupa fue conquistada por Techotlala, rey de Texcoco, a finales del siglo XIV, y permaneció sometida a esta ciudad hasta que los tepanecas de Azcapotzalco la conquistaron en 1418. Pero Texcoco logró su independencia en 1428 con la caída de Azcapotzalco. En 1432, su nuevo soberano, Nezahualcóyotl, reconquistó poco a poco su reino hasta sus antiguos límites (Stresser-Péan, 1995, p. 16). En 1443, este mismo rey, en persona, fue a ocupar Xicotepec, y partió de ahí para una primera penetración guerrera en el sureste de la Huasteca. Nuestro sector siguió dependiendo del reino Acolhua hasta la conquista española y Torquemada, cuyos escritos datan de principios del siglo XVII, señaló que ahí se hablaba náhuatl con el dialecto y el acento de la región de Texcoco.

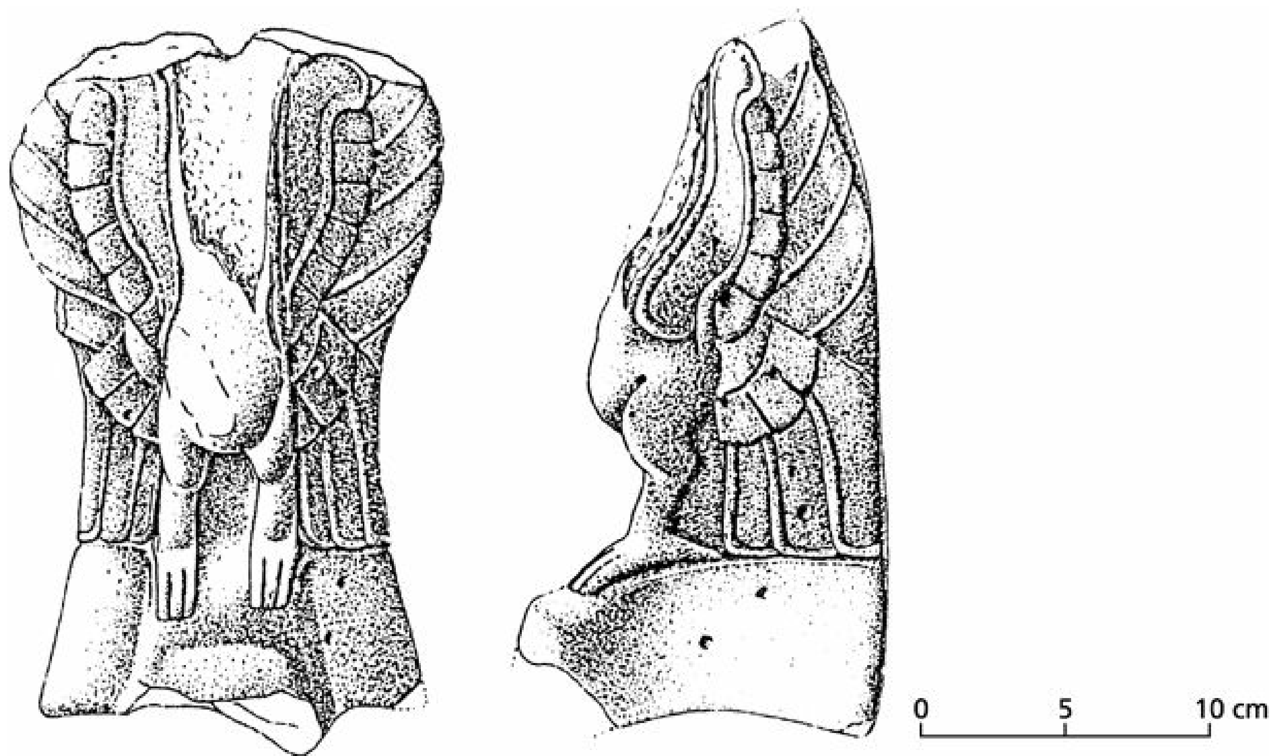
La arqueología de nuestra zona sigue sin conocerse bien. Anteriormente mencionamos el gran sitio arqueológico de Yohualichan y su pirámide de nichos, probablemente más antigua que la de El Tajín, cerca de Papantla. Yohualichan parece ser de la época clásica media y se atribuye a los antiguos huastecos de la sierra. Según la revista *Arqueología Mexicana* (1997, vol. V, núm. 26, p. 77), al oeste de Huauchinango se encontraron dos grandes braseros de la fase Xolalpan de Teotihuacan III (550-650 d.

C.), cerca de Santa Ana Tzacuala, en el municipio de Acaxochitlán (Hidalgo). En Tepetzintla, municipio de Huauchinango, se encontró una palma de piedra, mutilada, que representa un ave. Esta pieza la donamos al Museo Nacional de Antropología. Al norte de nuestra zona, Alain Ichon (1969, p. 186) señaló la presencia de un fragmento de yugo y un pedazo de palma.

El comercio de antigüedades frecuentemente ha dispersado numerosas piezas de la época posclásica. En Xicotepec se encontró un pequeño cascabel de oro y un fragmento de serpiente enroscada de piedra, pero no fue posible conservarlos. Un poco al norte de nuestra zona, Alain Ichon (1969, p. 189, lám. VIII y IX) señaló el descubrimiento de varias piezas arqueológicas posclásicas, con representaciones de Tláloc, Xipe Totec y una diosa del maíz. La Sierra de Puebla a menudo ha proporcionado estatuas de piedra o figurillas de barro que representan al dios azteca Xochipilli (Lombardo Toledano, 1931, figs. 14 y 36). Por último, los indios siguen en posesión de dos *teponaztli* antiguos, como lo veremos más adelante.

3. CORTÉS CONQUISTA EL PEQUEÑO REINO OTOMÍ DE TUTOTEPEC EN 1523

A finales de la época prehispánica, casi toda la Sierra de Puebla había sido conquistada por los ejércitos de Texcoco o de la ciudad de México, por lo que formaba parte del imperio de la llamada Confederación Azteca. Tuzapan se sometió tempranamente a Cortés (Stresser-Péan, 1998, p. 212). La incorporación de Ixtlilxóchitl a la causa de Cortés hizo que no fuera necesaria ninguna “conquista española”, salvo en lo que se refiere al pequeño reino otomí de Tutotepec, que había logrado mantener su independencia. Tutotepec y Metztitlán fueron sometidas en 1521, poco después del fin de la resistencia de la ciudad de México. Pero los conflictos que el paso de Cristóbal de Tapia provocó entre los españoles en diciembre de 1521, llevaron a estos dos pueblos a un breve alzamiento que no tardó en ser perdonado. Después de esto, el mismo Cortés fue a conquistar la Huasteca, a finales de 1522, para enfrentarse a su rival de entonces, Francisco de Garay. De ida, en noviembre de 1522, conquistó Metztitlán. De regreso, durante marzo y abril de 1523, pasó por Xiuhcoac y por Tuzapan para llegar a Veracruz y de ahí volver a la ciudad de México. Su paso por Xiuhcoac, no mencionado en las fuentes de la época, no está en duda, ya que era una etapa obligatoria. Este lugar le dejó una impresión muy favorable, ya que se atribuyó después la encomienda de este pueblo. Hay una cita de su paso por Tuzapan en la *Relación de méritos…,* de Bernardino Vázquez de Tapia (1953, pp. 50-51).



"Palma" de piedra de Tepetzintla.

Si Cortés escogió hacer tal rodeo para regresar a la ciudad de México, fue porque en Pánuco se enteró del nuevo levantamiento de los otomíes de Tutotepec. Él mismo quiso reprimirlo, a finales de marzo o principios de abril de 1523, y lo relató en una de sus cartas a Carlos V. Por su parte, Bernardino Vázquez de Tapia *(op. cit.),* quien escribió hacia 1544, se atribuyó el mérito de esta conquista de Tutotepec, que fue muy dura, y parece decir que Atotonilco y tal vez Olintla (que él escribe Oainatla) estuvieron implicadas. Sin embargo, el testimonio de Cortés, más seguro y redactado desde 1524, sólo menciona a Tutotepec. En el plano de la religión, los documentos no mencionan nada, pero es probable que en Xiuhcoac y Tuzapan, Cortés haya tenido que contentarse con prohibir los sacrificios humanos y ordenar destruir algunos ídolos. En cambio, podemos suponer que se destruyó el templo otomí de Tutotepec. En este lugar, se condenó a muerte al cacique que había organizado el levantamiento y fue colgado, pero se nombró como su sucesor a su hermano menor, quien resultó completamente sumiso, bajo el control de algunos indios que Cortés mandó traer de la ciudad de México o sus alrededores (Stresser-Péan, 1995, p. 165).

4. MARCO HISTÓRICO REGIONAL: ÉPOCA COLONIAL

Al terminar la independencia indígena *[sic],* nuestro sector de estudio estaba dividido en tres pequeños señoríos autónomos. Huauchinango, de lengua náhuatl, dominaba básicamente los pueblos situados al sur del río Totolapa. El territorio situado al norte del

Totolapa y al sur del río Pahuatlán, era en su mayor parte de habla totonaca u otomí, y se encontraba dividido entre Xicotepec al este y Acaxochitlán al oeste. Pero, entre 1543 y 1571, la administración virreinal logró poner casi todo este territorio bajo el control de Huauchinango, lo que favoreció la difusión del náhuatl. Sin embargo, las "Cinco estancias" cedidas de este modo a Huauchinango, lograron su separación a principios del siglo XVII. Por otro lado, Huauchinango, donde se había establecido un convento de religiosos agustinos, fue incorporado a la diócesis de la ciudad de México, mientras que Xicotepec y Acaxochitlán fueron cedidos a la diócesis de Tlaxcala-Puebla.

Además del fin de las guerras locales, la Conquista dio a los indios diversas ventajas. La principal fue, quizá, el uso de herramientas de hierro, hachas y machetes, que les brindaron grandes facilidades para talar árboles y desbrozar bosques. Muy apreciable también fue la introducción de nuevas especies de árboles frutales y, sobre todo, la cría de gallinas, que permitió sustituir a las víctimas humanas por víctimas animales en las ceremonias tradicionales. La cría de cerdos se extendió de manera más lenta, mientras que la de ovejas y ganado mayor permaneció durante algún tiempo en manos de criadores españoles.

En los inicios de la época colonial, el tejido de trajes de algodón que realizaban las mujeres era un recurso económico esencial y un elemento obligatorio en los tributos que exigían los españoles, tal como lo habían hecho anteriormente los aztecas. Pero el cultivo de algodón no era tan factible a más de 1 200 m de altura, por el frío. Más arriba, a pesar de la humedad del clima, se cultivaba el agave, con el que se producía pulque y con cuyas fibras o *ixtle* se podía tejer ropa de calidad bastante pobre.

La cría de ovejas, que se practicó en un principio en las haciendas del altiplano, fue introducida a la región de Huauchinango por españoles que consiguieron para ello concesiones de tierras a partir de 1542 y sobre todo de 1590 (García Martínez, 1987, pp. 344-355). Los indios los imitaron, de tal manera que en el siglo XVII el uso de la lana se extendió e hizo que poco a poco se abandonara el de la fibra de agave, lo cual proporcionó a los indios vestimentas de apreciable comodidad. Por otra parte, el cultivo de caña, adoptado por los indios, les permitió producir una bebida con bajo nivel de alcohol llamada "tepache" o miel de caña, que terminó por hacer que se abandonara en la sierra el cultivo de agave y la producción de pulque. En una época mal precisada, posiblemente a principios del siglo XVIII, los criollos y mestizos de habla hispana introdujeron el uso de alambiques, generalmente clandestinos, y empezaron a producir y a vender aguardiente o refino, lo que agravó trágicamente el alcoholismo de los indígenas.

Desde la primera mitad del siglo XVI, la creación de las encomiendas trajo consigo la presencia de algunos españoles en la sierra. La encomienda otorgó a algunos conquistadores o a sus descendientes una autoridad al principio casi ilimitada sobre pequeños o grandes señoríos indígenas. Estos encomenderos exigían elevados tributos anuales, que se volvieron cada vez más fuertes a causa de la trágica disminución de la población indígena, devastada por las epidemias. De ahí los esfuerzos administrativos

para moderar estas recaudaciones excesivas. Los encomenderos tenían el deber de propiciar la cristianización de los indios, lo que no siempre les preocupaba mucho. Sin embargo, su autoridad facilitó de manera importante la acción de los misioneros. En 1537, el representante de Francisco de Montejo, encomendero de Matlatlán, fue quien señaló a fray Andrés de Olmos la supervivencia de las antiguas ceremonias paganas mensuales.

Desde el siglo XVI, en la región de Huauchinango, la administración virreinal otorgó mercedes de tierras a algunos españoles, mismas que permitieron la formación de dominios dedicados sobre todo a la cría de ovejas o de ganado mayor. Sin embargo, estas modestas haciendas fueron poco numerosas en el pequeño sector montañoso que dependía de Huauchinango. En los lugares donde las hubo, sus propietarios se las arreglaron para evadir el control de las autoridades indígenas tradicionales de los pueblos cerca de los cuales se crearon (García Martínez, 1987, pp. 135-149).

En la época colonial, la población de la sierra siguió siendo indígena en su gran mayoría. Pero a finales del siglo XVI ya había algunos españoles en Huauchinango y posteriormente su número no dejó de crecer. En el transcurso del siglo XVII, el pueblo de Acaxochitlán, situado no lejos de la ciudad de Tulancingo, fue invadido por familias españolas o criollas, que se apoderaron de gran parte de las tierras de la antigua comunidad indígena y de las de los pueblos que dependían de ella. Fue sobre todo en el siglo XVIII, y luego en el XIX, cuando las pequeñas ciudades de Huauchinango y Xicotepec vieron que sus centros eran ocupados cada vez más por gente común de habla hispana, que se llamaba a sí misma gente de razón, en oposición a los indios, a los que se consideraba como desprovistos de sentido común. La práctica del comercio y la usura, así como la venta de alcohol, permitió a estos recién llegados abusar de la falta de carácter de los indios para comprarles parcelas de sus tierras.

5. MARCO HISTÓRICO: ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

Cuando llegó la guerra de Independencia de México, a principios del siglo XIX, los indios nahuas y otomíes de nuestra zona de estudio fueron partidarios del antiguo régimen realista, que de cierta forma los protegía y les brindaba el apoyo de la Iglesia (Galinier, 1997, p. 50). En esto eran contrarios a los totonacos de las tierras calientes contiguas, que lucharon vigorosamente con los partidarios de la Independencia bajo las órdenes de Serafín Olarte, un indio del pueblo de Coxquihui (Kelly y Palerm, 1952, pp. 41-42).

Al norte de la Sierra de Puebla, las guerras civiles del siglo XIX fueron, sobre todo, luchas entre personas de habla hispana, que conformaban la burguesía dirigente de cada ciudad o pueblo. Pero el triunfo de los liberales llevó a la promulgación, a partir de 1856, de las llamadas Leyes de Reforma, o de desamortización, que no reconocían el derecho de propiedad de los bienes inalienables que estaban en poder de la Iglesia, las cofradías y las comunidades indígenas. Dichas leyes, aplicadas especialmente a partir de 1875, provocaron la formación de inmensos dominios en el estado de Veracruz (Kelly y

Palerm, 1952, pp. 42-46), pero afectaron mucho menos las propiedades de los indios en nuestro pequeño sector del norte de la Sierra de Puebla. Sin embargo, parece ser que en Xicotepec, por ejemplo, la comunidad indígena perdió las tierras comunales que representaban su riqueza y le aseguraban cierta autonomía.

De 1877 a 1910, el régimen autoritario del general Porfirio Díaz fue un periodo de seguridad, prosperidad económica y desarrollo comercial que, en general, dejó un buen recuerdo a los indios. Dos líneas férreas llegaron hasta Honey y Beristáin, con lo que se comunicó a la sierra pero sin penetrar en ella. La cría de ganado mayor se desarrolló y el cultivo del café empezó a extenderse en las tierras situadas a menos de 1 300 o 1 400 m de altura. El gobierno mexicano, en especial a partir de 1900, empezó a planear la explotación hidroeléctrica de la inmensa cascada de Necaxa, de una altura aproximada de 130 m. La primera concesión fue otorgada a una compañía francesa, que se retiró después de algunos trabajos. En 1903 se otorgó otra a una compañía canadiense, dirigida por el ingeniero Frederick Stark Pearson, que comenzó inmediatamente sus actividades y, desde 1905, pudo abastecer de energía eléctrica a la ciudad de México. En sólo unos años, se realizaron trabajos considerables para crear varias presas, lo que obligó a que se desplazaran, previa expropiación, los pueblos nahuas de Tenango, Necaxa, Patoltecoya y San Miguel Acuautla. La mano de obra indígena poco costosa realizó enormes desplazamientos de tierra y con ello descubrió el trabajo asalariado. Para necesidades propias, la compañía creó una línea férrea de carril estrecho entre Beristáin y Necaxa, lo que contribuyó a estimular la economía local. Un poco más tarde, esta ruta se duplicó y posteriormente se prolongó con un camino empedrado que permitió, a partir de 1924, que los automóviles tuvieran acceso a Xicotepec.

Los años de guerras civiles de la Revolución mexicana, que dio inicio a finales de 1910, llegaron a su fin en la Sierra Norte de Puebla con el asesinato del presidente Venustiano Carranza, el 21 de mayo de 1920 en Tlaxcalantongo, cerca de Xicotepec. Los gobiernos surgidos de la revolución tenían un programa de reforma agraria destinado a devolver a los indios, en forma de ejidos, las tierras que antaño les habían arrebatado, pero dicho programa casi no llegó a nuestro sector de estudio, en el norte de la Sierra de Puebla, donde no había grandes haciendas. Además, estos gobiernos pronto iniciaron una inmensa obra de alfabetización y educación nacional que, poco a poco, permitió a los indios escapar de su condición de total inferioridad cultural. En los años 1926-1929, la Revolución mexicana tuvo una especie de prolongación en las medidas anticlericales, que provocaron, en ciertas regiones, el levantamiento de los "cristeros". Los indios de la Sierra de Puebla se mantuvieron alejados de este conflicto, que probablemente contribuyó a debilitar su fe en el poder material de la Iglesia católica.

En la Huasteca, el inicio del siglo XX trajo consigo el descubrimiento de inmensos yacimientos de petróleo, cuyo altísimo rendimiento declinó rápidamente a partir de 1922. Pero en 1930 se empezó a explotar, al este de nuestra zona de estudio, el yacimiento de Poza Rica, que continúa produciendo hasta nuestros días. Esto llevó al gobierno federal, en 1940, a construir una carretera de la ciudad de México a Tuxpan, que pasa por

Tulancingo, Acaxochitlán, Huauchinango, Necaxa y Xicotepec. Esta nueva carretera realmente abrió la región a la actividad económica moderna, en una época en la que la segunda Guerra Mundial le brindaba a México grandes facilidades financieras y en la que el cultivo del café empezaba a volverse importante.

Desde esta fecha, la región siguió transformándose. El comercio se desarrolló de manera intensa. Xicotepec se convirtió en una ciudad de camioneros y pronto abandonó la celebración de su gran fiesta patronal, dedicada a san Juan Bautista. Los pueblos indígenas dejaron de vivir en una economía casi cerrada y de interesarse casi exclusivamente en la vida local. Las mujeres dejaron de tejer su ropa y la de sus maridos, desapareció el cultivo de algodón y la cría de ovejas se volvió insignificante. El distanciamiento con las antiguas costumbres se acentuó. Las casas se transformaron, con lo que perdieron algo de su valor simbólico. Desapareció el uso del arco y la flecha, así como el transporte por medio de redes montadas en armazones rígidos. Las antiguas creencias y la fe en las grandes ceremonias tradicionales fueron abandonadas en su mayor parte.

A partir de 1960, poco a poco empezó a crearse una red de pequeñas carreteras locales. Algunas líneas de autobuses empezaron a comunicar los pueblos más alejados, lo que permitió a los habitantes llegar fácilmente a los mercados de la región. Con ello desaparecieron los puntos aislados. Actualmente, la mayoría de los maestros de escuela de los pueblos se las arreglan para vivir en las ciudades, cada mañana van a dar clase y regresan por la tarde. El padre Ernesto Hernández, que vive en Canadita, cerca de Necaxa, sale diariamente en su Volkswagen para satisfacer las necesidades espirituales de unos 10 pueblos indígenas ubicados en los cerros. El abastecimiento de energía eléctrica es casi general y el agua ya llega a un buen número de localidades. Casi todas las casas cuentan con un radio, lo que pone fin al aislamiento lingüístico de las mujeres indias y las ayuda a aprender español. Casi todos los jóvenes son capaces de expresarse en la lengua "nacional" y ya existen para ellos algunas telesecundarias. Jóvenes médicos, que prestan su servicio social, han empezado a acostumbrar a los indios a la medicina moderna, lo que ha tenido como consecuencia una sensible baja en la tasa de mortalidad.

El aumento del bienestar general es notable, pero se traduce en una verdadera explosión demográfica. El municipio de Huauchinango, que tenía en 1960 una densidad poblacional cercana a los 200 habitantes por kilómetro cuadrado, alcanzaba los 436 en 1990, y quizá ahora sobrepase los 500, lo que está muy por encima de la media nacional y crea un problema social que tiende a agravarse rápidamente. Muchos jóvenes están dejando sus sobrepoblados lugares de origen para ir a las ciudades en busca de un trabajo asalariado, primero temporal y que después a menudo se vuelve permanente.

6. Tres lenguas, pero un sustrato totonaco común

a) *Conquistas y cambios de lenguas*

Nos parece muy probable que a finales de la época posclásica temprana (siglo XI y principios del siglo XII de nuestra era) toda la enorme región, de la que aquí estudiamos sólo el centro, estuviera habitada por dos pueblos muy cercanos entre sí: los totonacos en el sur y los tepehuas en el norte. Éstos últimos llegaban hasta el límite meridional de los huastecos de Xiuhcoac. Torquemada (1975-1983, t. 1, pp. 381-385) nos relata que, antaño, tepehuas y totonacos habían llegado juntos, instalándose los primeros en la región de Jalpan y los segundos en la región de Zacatlán. Ixtlilxóchitl (1985, t. 1, pp. 316, 317), en su *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, menciona además la existencia, en el siglo XIII, de tepehuas aparentemente instalados cerca de Tutotepec, y que combatieron al lado de los otomíes contra los acolhuas de Quinatzin, hijo de Xólotl.

En la época prehispánica, seguramente se dieron en nuestra zona de estudio conquistas guerreras que acarrearon desplazamientos poblacionales. Algunas de ellas tal vez fueron llevadas a cabo por los otomíes contra los tepehuas de Tutotepec y por los chichimecas-nahuas contra los totonacos de Zacatlán. Más tarde, a finales del siglo XIV, no hay duda de que los conquistadores acolhuas desplazaron a una parte de la población otomí de Tulancingo.

Pero no puede negarse que, por todas partes, también haya habido indios que, forzados por las circunstancias, aprendieron la lengua náhuatl por sí mismos, pues se consideraba que era útil o prestigiosa, y que terminaron luego por adoptarla y olvidaron la suya.

b) *Paso de una lengua a otra mediante el bilingüismo*

De manera general, puede decirse que un individuo se toma la molestia de aprender una lengua indígena de lugares circunvecinos cuando para hacerlo puede contar con los contactos humanos necesarios y cuando considera que la práctica de esta lengua le proporcionará ventajas sociales o económicas de importancia. Si muchos hombres de un mismo pueblo tienen al mismo tiempo esta misma experiencia, dicho pueblo podrá volverse bilingüe de forma más o menos duradera. Pero lo más común es que el bilingüismo sólo sea una fase transitoria, pues las dos lenguas no están en igualdad de circunstancias: la más prestigiosa o la que presenta más ventajas termina por imponerse y eliminar a la otra.

En algunos sectores de nuestra región, el otomí se impuso durante la época prehispánica mediante conquistas, y luego tal vez por la gran vitalidad de aquellos que lo hablaban. Pero en otros lugares, incluso antes de la llegada de Cortés, el náhuatl se convirtió en la lengua del poder, el prestigio y el comercio. Lengua de conquistadores al principio, luego se fue extendiendo poco a poco por la vía pacífica del bilingüismo. Después de la Conquista, el náhuatl se convirtió también en la lengua de la Iglesia y la administración colonial.

c) *En la época colonial, el náhuatl se difundió por medio del bilingüismo*

En nuestra pequeña zona de estudio, entre el río Pahuatlán y el río Totolapa, no hay duda de que durante la época colonial la mayoría de los totonacos aprendió al menos un poco de náhuatl y se volvió bilingüe. Tal vez ya era el caso hacia 1579, cuando el vicario de Acaxochitlán (P.N.E., – 5, pp. 270-272) señaló que, en pueblos como San Miguel, San Francisco, San Juan, Xolotla y Tlaxpanaloya, los indios hablaban totonaco y náhuatl. A mediados del siglo XVII, los documentos del proceso de Gregorio Juan (Gruzinski, 1985, pp. 61-90) muestran que los indios de San Agustín y Ayohuiscuautla dominaban perfectamente tanto el totonaco como el náhuatl.

d) *El retroceso de la lengua totonaca perdura hasta nuestros días*

Actualmente, sigue habiendo totonacos bilingües en San Agustín, Cuahueyatla y Copila, pero tienden a abandonar su antigua lengua. Hoy el náhuatl ha terminado por imponerse totalmente en Cuaxicala y Tlaxcalantongo, y hemos podido observar que, en estos pueblos, se está tratando de borrar todo recuerdo de los antepasados totonacos. Nos llevó tiempo y esfuerzo saber con certeza que Cuaxicala aún era un pueblo parcialmente totonaco hace apenas tres generaciones.

En Copila, último pueblo totonaco del municipio de Naupan, se sigue usando cotidianamente la lengua totonaca, pero todos saben náhuatl, que es necesario al salir de los estrechos límites del pueblo. En los censos, se tiende a decir que sólo se habla náhuatl. En Cuahueyatla, el totonaco sigue siendo la lengua más hablada, pero más de la tercera parte de la población habla náhuatl y el conocimiento del español va en aumento. En cambio, Ozomatlán y Tepetzintla siguieron siendo totalmente totonacos, pues siempre han estado aislados en lo alto de sus cerros. En estos dos lugares, el conocimiento del español aumenta gracias a la escuela, pero el del náhuatl es nulo. Cuando mucho, algunos ancianos aún recuerdan el prestigio que antaño tenía en Xicotepec la fiesta anual de san Juan, que representaba entonces una oportunidad excepcional para entrar en contacto con el mundo exterior de lengua náhuatl.

e) *Los motivos de preferencia de que goza el náhuatl*

En la región que nos ocupa no se desprecia a los totonacos, o en todo caso no más que a los demás indios, pero es evidente que su lengua está claramente subvalorada. Además, su dificultad la hace poco accesible para aquellos que no la aprendieron desde niños. Sólo se usa en el ámbito estrictamente local. Desde hace siglos, los totonacos tienden a aprender náhuatl con el fin de abrirse a un mundo indígena más amplio y variado. Después de la conquista realizada por Cortés, el náhuatl se convirtió en la lengua que permitió comunicarse mejor con las personas de habla española, en particular con las autoridades civiles o religiosas. Todavía en nuestros días, entre los comerciantes y los pequeños terratenientes, es muy común encontrar personas que hablen o entiendan náhuatl, pero prácticamente nadie que sepa totonaco. De hecho, para un indio, hablar náhuatl significa acercarse un poco a la casta superior de la llamada gente “de razón”.

Afortunadamente, los totonacos de nuestra zona de estudio no comparten el terrible complejo de inferioridad que existe entre sus hermanos de la Sierra de Chiconquiaco, al norte de Xalapa. Ahí, en los pocos pueblos aislados donde apenas sobrevive la lengua totonaca, pudimos comprobar el rechazo a usar o incluso a comunicar palabras en esta lengua, a la que ellos mismos califican de fea y atrasada. Estas personas parecen estar obsesionadas por la palabra *naco*, con la que ocasionalmente los designan y que es tan denigrante como la palabra *yope*, a menudo utilizada de la misma manera en la parte occidental del estado de Guerrero.

f) *Observación del cambio de lengua en San Agustín Atlihuacán*

Nosotros mismos pudimos presenciar el paso sin conflictos de una lengua a otra, en el pueblo de San Agustín Atlihuacán, situado cerca de Xicotepec. Esta importante aglomeración indígena se encuentra en un valle cuyo río se queda sin agua cada año, en temporada de sequías. Debido a esto, antiguamente se conocía con el nombre hispano-náhuatl de San Agustín Tlahuajca, es decir, San Agustín el Seco, traducción del nombre totonaco *Putini*, que significa lo mismo. Gracias a algunos documentos del siglo XVII, de los que tendremos oportunidad de volver a hablar, sabemos que en la época colonial casi todos sus habitantes eran bilingües totonaco-náhuatl. A principios del siglo XX y hasta la segunda Guerra Mundial, era un pueblo totonaco rico en tradiciones indígenas antiguas entre las que pueden citarse la danza del *Volador*. Pero la mayoría de los hombres adultos ya era capaz de hablar náhuatl, debido a sus continuas relaciones con Xicotepec, que en aquella época era, en gran medida, una ciudad náhuatl.

Desde entonces, San Agustín se unió a Xicotepec por medio de una carretera y algunas líneas de autobuses que ofrecen varios recorridos diarios. Las tradiciones indígenas, principalmente totonacas, pronto fueron abandonadas. Después, en medio siglo y en menos de tres generaciones, se impuso progresivamente el uso del náhuatl, sin mayor necesidad, pues Xicotepec es hoy una ciudad donde se habla principalmente español. Las mujeres jóvenes aprendieron náhuatl. Los padres poco a poco dejaron de hablar totonaco con sus hijos. Actualmente, en San Agustín, ya casi sólo quedan ancianas que hablan totonaco entre ellas y que conservan el traje antiguo. Si se habla a las jóvenes de la lengua de sus abuelas, dicen abiertamente que era una lengua que sólo era útil en tiempos de miseria e ignorancia.

Desde que el enriquecimiento generalizado permitió el suministro de agua en todas las casas, el pueblo obtuvo la autorización oficial de llamarse San Agustín Atlihuacán, es decir, "San Agustín de las personas que tienen agua". El nombre totonaco no ha cambiado, pero ya nadie lo usa. Sin embargo, las cosas siguen su evolución. Todos los niños que van a la escuela saben hablar español y los jóvenes ya dicen que ésta es la lengua que necesitan para encontrar trabajo en Xicotepec, Poza Rica, Pachuca, Puebla y, sobre todo, en la ciudad de México. Los totonacos de San Agustín, casi convertidos en nahuas, tal vez pronto serán simples ciudadanos mexicanos de habla española.

g) *Las lenguas cambian, pero las tradiciones persisten*

Con fines comparativos, podemos recordar que, en el siglo XI de nuestra era, la lengua tepehua era ciertamente la que se hablaba en la actual región de Tutotepec y de Huehuetla, es decir entre la región de los totonacos y la de los huastecos. Todo esto cambió con las invasiones otomíes del siglo XIV. Esta región es ahora de lengua otomí y ya no sobreviven más que unos cuantos pueblos tepehuas como Huehuetla y Pisaflores, cuyas tradiciones son además bastante parecidas a las de los totonacos que viven más al sur. Pero, en realidad, los actuales otomíes de esta región son culturalmente cercanos a los tepehuas y profundamente diferentes a sus hermanos otomíes que permanecieron en los altiplanos de la ciudad de México o de Toluca.

Más al sur, en el principal sector de nuestro estudio situado entre el río Pahuatlán y el río Totolapa, hay pocas dudas de que en el siglo XI la población hablara totonaco, en su totalidad, o casi. Después, tras varias invasiones y siglos de bilingüismo, la situación cambió en beneficio del otomí en el oeste y, sobre todo, del náhuatl en el centro y el este. En nuestros días, ya no se habla totonaco más que en cinco pueblos, pero, como veremos, las tradiciones indígenas de estos cinco pueblos aún tienen parecido con las de los pueblos nahuas del mismo sector. No tenemos muchas dudas de que aquí también haya cambiado la lengua, y de que la tradición cultural indígena más antigua, la de los totonacos, se haya mantenido en gran parte a través de los siglos, a pesar de las conquistas, de la colonización española e incluso, en cierta medida, a pesar de la cristianización.

7. LOS DIVERSOS SECTORES DE NUESTRA INVESTIGACIÓN DE ETNOLOGÍA RELIGIOSA EN LA SIERRA DE PUEBLA

Nuestro estudio general sobre las tradiciones religiosas indígenas regionales se enfoca a la Sierra Norte de Puebla en su conjunto. Sin embargo, esta región no es homogénea y esto nos llevó a diferenciar en ella varios sectores en el plano de la cultura. Al extremo norte, en el municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, viven nahuas del sureste de la Huasteca, que no forman parte de nuestro estudio, pero que conocemos por Sandstrom (1991). En cambio, a menudo nos referimos a los totonacos septentrionales estudiados por Ichon (1969), que viven al norte del río Pahuatlán y que hablan un dialecto particular. Entre estos totonacos y emparentados con ellos, viven algunos tepehuas, de los que hablamos a partir de los trabajos de Gessain (1938 y 1953) y, sobre todo, de Williams García (1963 y 1970). Hacia el noroeste viven muchos otomíes, con los que tuvimos contactos personales, pero que conocemos sobre todo por varios libros de Galinier (1976, 1987, 1997). En estos diversos sectores del norte, podemos notar que los otomíes, los tepehuas y los nahuas que se encuentran en los límites de la Huasteca se distinguen por haber desarrollado bastante el uso ritual de muñecos de papel picado, mientras que los totonacos siguieron siendo fieles al empleo más antiguo de minúsculas

figurillas de madera, ceñidas con pequeñas tiras de cáscara de amate.

Nuestro principal sector de estudio se encuentra un poco más al sur. Lo conforma, principalmente, la mitad norte del gran municipio de Huauchinango, entre el río Pahuatlán, al norte y el río Necaxa o Totolapan, al sur. En el momento de la Conquista, en este sector se hablaba sobre todo totonaco, pero desde entonces se volvió casi por completo una zona de habla náhuatl. Los puntos esenciales de nuestro estudio fueron los pueblos de Tepetzintla y Ozomatlán, los únicos que siguieron siendo totalmente totonacos y que conservaron, casi hasta nuestros días, el uso del antiguo calendario mesoamericano. Sin embargo, algunos pueblos vecinos como Cuaxicala y Tenahuatlán, que terminaron por adoptar el náhuatl, también conservaron, en esta lengua, el recuerdo más o menos parcial de dicho calendario de origen prehispánico. En el sur del municipio de Huauchinango, modernizado por el peso de esta importante ciudad, nuestra atención se fijó casi únicamente en el pueblo de Coacuila, por el prestigio de sus curanderos-adivinos. Pero, más al noreste, despertó nuestro interés la pequeña ciudad de Xicotepec, que antaño tuvo un códice pictográfico y que antes era famosa por su fiesta anual en honor a san Juan Bautista. En todo este sector central de nuestro estudio, el recuerdo del antiguo calendario ha hecho posible la supervivencia parcial del culto a Quetzalcóatl, con uno de sus nombres de calendario, el de 9-Viento o *Chicnahui Yeyecatl*.

El difícil acceso nos alejó un poco del centro de la Sierra de Puebla, donde antaño se ubicaba el pequeño reino totonaco de Hueytlalpan. En cambio, sí pudimos estudiar ampliamente la parte meridional de esta misma sierra, región donde predomina el uso del dialecto nahuat, a menudo llamado olmecamexicano y cuyos mitos fueron estudiados de manera brillante por Taggart (1983). El sector oeste de dicha región está dominado por la pequeña ciudad minera de Tetela de Ocampo, donde se habla un subdialecto particular. El sector sureste antes dependía de los dos pequeños reinos de Tlatlauquitepec y Teziutlán, de tierras frías, y en los que pudimos trabajar particularmente en los pueblos de Hueyapan, Yaonahuac y Xalacapan. También pudimos estudiar, al norte del gran valle del río Apulco, el sector de Cuetzalan, más bajo y caliente, donde el cultivo de café remplazó al de algodón, pero donde se mantienen antiguas tradiciones, como la del tejido de gasa.

IV. LA INTRODUCCIÓN DEL CRISTIANISMO EN LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

1. LA EVANGELIZACIÓN Y EL ESTABLECIMIENTO DE LA ORGANIZACIÓN ECLESIÁSTICA

a) *Franciscanos*

En la región que nos ocupa, el cristianismo fue introducido por religiosos franciscanos que fundaron un convento en Tulancingo, en 1527 o 1528, y otro unos años más tarde en Zacatlán. Fray Juan Padilla partió del convento de Tulancingo, que acababa de fundar, para ir a evangelizar la sierra contigua. Predicaba en náhuatl. Seguramente empezó por Acaxochitlán y continuó por Huauchinango, pero nos hacen falta datos precisos al respecto. Lo único que sabemos es que en 1532 había llegado hasta Matlatlán, donde bautizó al cacique. El *Códice de Xicotepec* parece mostrar que, en 1527, esta ciudad aún contaba con un templo pagano al estilo de los templos del altiplano. Pero el cacique acolhua de Xicotepec prudentemente abandonó su templo y fue bautizado cuando se enteró de la ejecución capital por paganismo de cuatro grandes nobles de Tlaxcala, a pesar de que habían ayudado a Cortés a conquistar Tenochtitlan (Stresser-Péan, 1995, pp. 148-152). En 1533, el primer corregidor español de Xicotepec y todos los principales del pueblo asistieron a las exequias cristianas de estos nobles. Murieron siendo cristianos, pues se les ve el cabello corto (*ibid*, pp. 152-154).

En 1533 o 1534, fray Andrés de Olmos, otro franciscano, empezó a evangelizar a los totonacos y a aprender su lengua (*Procesos…*, 1912, p. 206). En 1539, fundó un convento en Hueytlalpan, que tuvo como anexos una escuela y un hospital. Desde este centro, fray Andrés de Olmos recorrió una zona bastante extensa que incluyó principalmente Matlalán y Tuzapan, que entonces era un pueblo poderoso (Mendieta, 1971, pp. 95, 96). Incluso, en 1543, pidió autorización para fundar un convento en Xicotepec, pero no pudo concretar ese proyecto (García Martínez, 1987, p. 129). Después de una corta estancia en Papantla, Olmos terminó por abandonar a los totonacos en 1553 y fue a vivir a Tampico, con los huastecos, en la zona limítrofe con los chichimecas (Georges Baudot, 1977, p. 141). Pero, para entonces los franciscanos ya no recibían nuevos religiosos de España. Finalmente, en 1567, se decidieron a abandonar todos sus conventos de la sierra y sólo conservaron el de Zacatlán, situado a orillas del altiplano (B. García Martínez, 1987, p. 231).

b) *Agustinos*

Los frailes agustinos, que no llegaron a México sino en 1533, pronto decidieron ir a evangelizar a los otomíes. Para esto, fundaron un importante convento en Atotonilco en

1536, después otros más modestos en Pahuatlán en 1552 y en Tutotepec en 1557 (Gerhard, 1972, pp. 119 y 396). Fue en 1543 cuando establecieron un convento en Huauchinango (*ibid.*, p. 119), penetrando así en una zona náhuatl que los franciscanos de Tulancingo habían evangelizado anteriormente. Poco después, el señorío *altepetl* de Huauchinango y la doctrina de su convento se extendieron hacia el norte, en zona totonaca, a expensas de la parroquia de Acaxochitlán. Finalmente, los religiosos agustinos de Huauchinango fundaron un convento en Xicotepec entre 1571 y 1574 (Stresser-Péan, 1995, p. 178).

c) *Fundación de obispados*

El obispado de Tlaxcala se fundó en 1527 y su sede fue transferida a Puebla en 1543. El obispado de la ciudad de México, fundado en 1528, se volvió arzobispado en 1546. Sin entrar en detalles, puede decirse que los pueblos de la sierra fueron incorporados a Tlaxcala y los del altiplano a la ciudad de México, pero hubo algunas inconsistencias. De esta manera, Acaxochitlán, a pesar de su proximidad con Tulancingo, fue asignado al obispado de Tlaxcala-Puebla, mientras que Huauchinango, situado en la sierra, fue asignado al obispado de la ciudad de México, tal vez porque muchos comerciantes que venían tanto de la ciudad de México como de Cuautitlán y Texcoco visitaban su mercado (*Procesos…*, 1912, p. 66).

d) *Creación de parroquias seculares*

En algunos pueblos donde los religiosos no habían podido consolidar sus "doctrinas", los obispos pudieron crear parroquias que se encomendaron a sacerdotes seculares llamados curas o vicarios. Acaxochitlán fue separado del convento franciscano de Tulancingo y, secularizado de esta manera, en 1569 contaba con un cura trabajador que hablaba las tres lenguas indias de la región: náhuatl, otomí y totonaco (Romero de Baçan, 1905, P. N. E., V, pp. 270-272). En 1565 se creó una parroquia secular en Xicotepec, pero, de manera muy extraña, fue cedida después a un convento agustino, fundado entre 1571 y 1574 (Schwaller, 1981, pp. 473-474). Las doctrinas que abandonaron los franciscanos en 1567 fueron secularizadas y encomendadas a sacerdotes seculares, algunos de los cuales aprendieron el totonaco.

2. PROBLEMAS INDIVIDUALES DE LA CONVERSIÓN AL CRISTIANISMO

a) *El bautismo, el nombre y el compadrazgo*

La adhesión al cristianismo implicó recibir el bautismo. En los primeros años, este sacramento fue otorgado pródigamente por los religiosos a los jefes y notables indígenas, después de una somera instrucción religiosa. El bautizado tenía que comprometerse a

renunciar a Satanás, es decir, abandonar la idolatría y sus prácticas ceremoniales, sospechosas siempre de conducir a la realización de sacrificios humanos. El interesado no siempre respetó a cabalidad este compromiso, como lo demuestra el caso del cacique de Matlatlán en 1539. El bautizado sólo podía tener una mujer y debía repudiar a las demás, en caso de que las tuviera.

El recién convertido debía ser presentado y asistido por dos personas ya cristianas, lo que implicaba escoger a un padrino y una madrina. Esta institución ritual del compadrazgo fue bien recibida por los indios y no tardaron en adoptarla. Creó vínculos de solidaridad muy apreciables entre compadres y permitió que un buen número de huérfanos tuvieran una nueva familia.

El bautizado recibía un nombre cristiano. Al principio, probablemente el sacerdote proponía y escogía dicho nombre de una lista bastante limitada de santos bien conocidos, lo que explica tal cantidad de homónimos. Los nombres indígenas individuales, que a menudo eran nombres de divinidades, pudieron mantenerse sólo por algunos años junto al nombre cristiano, como por ejemplo en el caso de Andrés Mixcóatl.

La Iglesia siempre trató de ignorar los nombres de familia hereditarios. Estos no existían, por cierto, en las costumbres aztecas. Durante la época colonial, en la Sierra de Puebla no se formaron patronímicos en náhuatl como los que existen todavía en nuestros días en la región de Puebla-Cholula. La necesidad de distinguir entre varias personas con el mismo nombre explica la importancia que se dio al "nombre de lugar de residencia", que indica el sitio donde vive la familia, sin hablar del apodo, a veces descortés, que nunca debe mencionarse frente al interesado (Galinier, 1979, p. 154-160; Chamoux, 1981, pp. 71-84).

b) *Las obligaciones que implicaba la conversión*

En los inicios de la evangelización, los religiosos obligaban a los adultos que iban a recibir el bautismo a cortarse el cabello a la europea. Esta operación, representada en la lámina 10 de la *Relación de Tlaxcala* (1984), también fue exigida en la Sierra de Puebla. En efecto, el *Códice de Xicotepec* (sección 24) muestra a todos los nobles indios que habían adoptado el cristianismo con el cabello cortado de esta manera. Quizá los franciscanos habían notado que en el México antiguo el cabello tenía un importante simbolismo religioso, porque era donde moraba el alma en una de sus formas. Además, la manera de arreglarlo podía indicar ciertas dignidades civiles o guerreras.

Por otra parte, los religiosos deseaban transformar la vestimenta de los hombres indígenas, que consideraban indecente porque sólo constaba de un taparrabo, o *maxtlatl*, y una tilma drapeada, o *tilmatli*. No podía considerarse, al menos en un inicio, cambiar las ropas que usaban los innumerables campesinos pobres o macehuales, pero al parecer muy pronto se ejerció cierta presión sobre los jefes y notables para convencerlos de usar un calzón y una camisa de tela. Se trataba de acercarlos a los modos europeos, sin dejar de marcar las indispensables distancias sociales. El uso de la tilma de algodón, adornada

o no, todavía era de uso general a mediados del siglo XVII, ya que el proceso de Gregorio Juan (Gruzinski, 1985, p. 65), nos deja ver que las tilmas servían también para cubrir temporalmente las cabañas de adivinación. El taparrabo siguió usándose, a menudo de manera discreta e incluso hasta nuestros días, o casi, para los trabajos del campo. Las mujeres convertidas pudieron conservar su traje tradicional, pero tuvieron que cubrirse la cabeza con una tela para ir a los lugares públicos y sobre todo a la iglesia, ya que la tradición cristiana desconfía del poder de seducción de la cabellera femenina.

Un elemento esencial de la doctrina cristiana es la condena de la poligamia. Los religiosos no dejaban nunca de recordarlo antes de administrar el bautismo, aún cuando previamente no se daba más que una instrucción religiosa en extremo somera. Esta prohibición casi no cambió la vida de los pobres mace-huales, que sólo tenían una mujer, pero que, desde entonces, tuvieron más problemas para repudiarla. En cambio, los caciques y los nobles tenían numerosas esposas, que atestiguaban sus alianzas o acuerdos matrimoniales con otras familias de notables. Por otra parte, los trabajos de tejido realizados constantemente por dichas esposas representaban un elemento fundamental para la riqueza de estos jefes y les permitía hacer los regalos que resultaban necesarios para su prestigio. Así pues, fue muy difícil obligar a estos importantes personajes a conservar una sola esposa. El caso del señor de Matlatlán, del que hablaremos más adelante, fue quizá típico en este sentido. Este cacique, a pesar de estar bautizado y de haberse casado por la Iglesia en 1539 tenía no menos de 20 esposas o concubinas, algunas de las cuales eran sus parientas cercanas.

La asistencia a misa dominical se volvió, en principio, obligatoria para los nuevos cristianos en cuanto se construyeron iglesias para este fin. Esta obligación planteó problemas para todos aquellos que no tenían una iglesia en su entorno inmediato. Sabemos por ejemplo que en 1561 los indios de Papaloticpac caminaban a misa al convento agustino de Huauchinango, a más de 30 km (García Martínez, 1987, p. 130). Naturalmente, era imposible que toda la población de un pueblo hiciera recorridos así de grandes. Entonces se daban arreglos, cuyos detalles ignoramos. Tal vez, al principio, se exigía la asistencia a misa sobre todo a los notables, como prueba de sumisión. Cuando las doctrinas y las parroquias estuvieron bien organizadas, con sus límites territoriales definidos, ir a misa se volvió, en principio, obligatorio para todos. Pero esto sólo pudo ser bastante tardío, como lo fue la administración general de los sacramentos distintos al bautismo y el matrimonio. En 1571, el prior del convento agustino de Huauchinango envió al provincial de su orden un informe en el que indicaba que él administraba a un total de 3 683 tributarios (lo que según nuestra evaluación correspondería a alrededor de 14 740 individuos). Añadió que cada año confesaba más o menos a 8 000 personas, pero que sólo los habitantes de la cabecera recibían la eucaristía, la extremaunción, etc. Estos privilegiados alcanzaban el número de 746 tributarios, que según nosotros era algo así como 2 984 individuos, es decir un poco menos de 20% del total (P. N. E., t. III, 1905, pp. 94-97).

Finalmente, agreguemos que todos los bautizados debían renunciar a los antiguos

ritos funerarios tradicionales y ser enterrados cristianamente en el cementerio adyacente a su iglesia o capilla.

3. CRISTIANIZACIÓN DE LOS PUEBLOS Y DE LAS ALDEAS

Bernardo García Martínez (1987, p. 94), quien estudió casi todos los documentos históricos sobre la Sierra de Puebla, considera que el éxito de la evangelización se vio favorecido por el hecho de que los religiosos supieron adaptar sus acciones a los marcos de la sociedad indígena, al respetar especialmente los límites de los pueblos. Añade incluso que las más antiguas manifestaciones de adhesión a la Iglesia fueron generalmente colectivas. De ahí el interés relacionado con la fundación de las primeras iglesias.

a) *Las iglesias de las cabeceras de doctrina*

En cada *altepetl* o estado indígena autónomo, la cabecera fue naturalmente el primer lugar donde los religiosos se establecieron y donde mandaron construir una iglesia después de haber destruido el templo pagano local. Sólo pudieron hacerlo con el indispensable apoyo del señor local o cacique, y de sus nobles. Así obtuvieron la mano de obra colectiva de la cabecera y, probablemente, también la de los pueblos sujeto que dependían de ella.

Las iglesias fueron en un principio muy sencillas, de plano rectangular y con el presbiterio orientado hacia el este, lo que pareció normal a los indios. Se previó una casa anexa para alojar al clero. Las primeras iglesias fueron modestas, sobre todo en la sierra. Tenían techo de paja y paredes de madera y adobe, pero, poco a poco, se volvieron más grandes y se construyeron con mejores materiales. Alrededor de la iglesia o frente al pórtico, se acondicionó un espacio cerrado destinado a servir de cementerio, adornado con una gran cruz. Cuando fue posible comprar una primera campana, se colocó en una abertura de la fachada. Más adelante se construyeron campanarios, primero de madera y posteriormente de piedra. Una particularidad de algunos pueblos de la región es que el campanario se encuentra separado de la iglesia, como en Tepepan, San Agustín Atlihuacán y, más al sur, en Zapotitlán de Méndez.

Cuando a los pueblos se les dio una organización política de tipo español, con gobernador, alcaldes y regidores, el personal de la iglesia fue retribuido con los recursos financieros de la comunidad y llegó poco a poco a formar un grupo sólidamente ligado a los intereses de la parroquia o del monasterio local. Este personal, exento del pago tributario, estaba conformado principalmente por músicos y cantores. Estaba bajo la dirección del fiscal, que se hacía cargo de todos los problemas materiales de la iglesia y también de la enseñanza de la doctrina cristiana. En la segunda mitad del siglo XVI, pueblos importantes como Hueytlalpan o Zacatlán llegaron a tener hasta dos docenas de cantores, mientras que un pueblo pequeño como Matlatlán sólo tenía seis (García Martínez, 1987, p. 94).

b) *Iglesias o capillas de los pueblos secundarios ("visitas")*

El padre o religioso que residía en la cabecera de cada señorío o *altepetl*, tenía el deber de visitar periódicamente cada uno de los pueblos-sujeto que dependían de ella, para decir misa y administrar los sacramentos. Los pueblossujeto, a menudo llamados barrios o estancias, pronto quisieron tener su propia iglesia. Estas iglesias secundarias, generalmente consideradas como simples capillas u oratorios, parecen haber sido, en su mayor parte, construidas entre los años 1530 y 1540. B. García Martínez, (1987, p. 156) considera, efectivamente, que éstas debieron servir de punto de referencia en la elección de las primeras congregaciones de indios de los años 1550. A manera de ejemplo, recordemos que hacia 1569, Pedro Romero de Baçan, vicario de Acaxochitlán, envió a su obispo la lista de los 15 pueblos-sujeto que él administraba, indicando las lenguas que se hablaban en cada uno y el número de tributarios con los que contaba. Cada uno de estos pueblos tenía una iglesia o capilla dedicada a un santo patrono. Setenta años más tarde, el Lienzo B de Acaxochitlán (Stresser-Péan, 1998, fig. 31) presentó el dibujo de cinco de estas capillas, tal como eran en 1639. Así podemos ver que cada una éstas poseía una campana (sin campanario) y que estaba provista de un pequeño espacio cerrado que seguramente servía de cementerio. Tres de estas capillas, situadas en el altiplano, eran de piedra. Las otras tres, situadas en la sierra, aparentemente tenían paredes de madera y adobe.

No es difícil pensar que estas modestas iglesias secundarias, construidas en el lugar por los mismos indios, pronto se convirtieron en un elemento de orgullo local y contribuyeron a desarrollar el sentido de interés comunal, tal como Gibson (1964, p. 120) lo señaló para el centro de México.

c) *Elección del santo patrono de cada pueblo*

Cada nueva iglesia que se convertía en el centro religioso de su pueblo debía recibir un patrono, que podía ser un santo o una santa. Al parecer, en los primeros años de la evangelización, la elección de este santo patrono se realizó gracias a un acuerdo entre el religioso fundador y las autoridades locales representadas por el cacique asistido por sus nobles.

La elección se hacía a partir de un número bastante limitado de nombres tomados de la inmensa lista de los santos de la Iglesia. La virgen María aparecía en ella en varias de sus invocaciones como la Concepción, la Natividad, la Anunciación y la Asunción. San José, san Juan Bautista, los santos Reyes y santa María Magdalena ocupaban un lugar privilegiado, junto con el arcángel san Miguel. De los apóstoles estaban san Pedro y san Pablo, Santiago el Mayor, san Mateo, santo Tomás, san Felipe y san Bartolomé, y de los evangelistas, san Marcos y san Lucas. Es evidente que los religiosos franciscanos indujeron a tener devoción por san Francisco de Asís y san Antonio de Padua, mientras que los agustinos hacían que se venerara a san Agustín y a su madre santa Mónica.

Gonzalo Aguirre Beltrán (1986, p. 95) demostró que fue sólo hasta el siglo XVIII cuando se atrevieron a poner a los pueblos el nombre de San Salvador, en referencia a Cristo. En nuestros días, existen al menos dos pueblos, Papantla (Veracruz) y Zihuateutla (Puebla) que celebran su fiesta patronal el día de *Corpus Christi*. Los actuales totonacos de Zihuateutla dicen que su patrono es san Manuel, es decir Cristo, pero parece que en el siglo XVI seguía siendo santa Mónica (P. Gerhard, 1972, p. 119).

Asimismo, Aguirre Beltrán desarrolló mucha erudición para intentar demostrar que cada uno de los santos patronos asignados a los diferentes pueblos de la Sierra de Zongolica tenía un simbolismo cristiano que podía relacionarse con el del nombre náhuatl del mismo pueblo. La demostración no es verdaderamente concluyente. Podían intervenir demasiadas circunstancias diversas para impedir encontrar una correlación regular entre las dos ideologías. Sin embargo, hay casos en los que esta correlación es real. El caso más impresionante es el de Xicotepec (Puebla). Hasta nuestros días, el patrono de esta ciudad sigue siendo san Juan Bautista, a quien los indios llaman san Juan Techachalco, por el nombre de una cascada, principal lugar de culto del antiguo espíritu de las aguas, que era considerado como el protector indígena de la ciudad. El 24 de junio, día de la fiesta de san Juan Bautista, es también el día del solsticio de verano, momento en el que, según las creencias tradicionales de la región, el espíritu venerado de la cascada de Techachalco alcanza su mayor poder en el año.

A manera de comparación, podemos mencionar aquí que, después de la evangelización, el culto a san Juan Bautista experimentó una gran difusión en Tianguizmanalco y sus alrededores (cerca de Calpan, Puebla), porque los indios descubrieron que este santo se parecía mucho a su joven dios pagano llamado *Tlacatelpochtli*, que al igual que aquél sólo llevaba puesta una piel de animal y se alimentaba de frutos silvestres (Sahagún, 1956, t. III, p. 353; Jacinto de la Serna, *Manual*... 1892, p. 327). Este dios local, llamado “el joven”, *telpochtli*, era uno de los aspectos de Tezcatlipoca (G. Olivier, 1997, p. 40).

d) *Vida parroquial*

En la Sierra de Puebla, la vida parroquial parece haber evolucionado de la misma manera que la del centro de México, pero con un retraso considerable. El culto a los santos se organizó antes de que terminara el siglo XVI. El siglo XVII fue testigo de la creación de cofradías y del establecimiento del cobro de derechos parroquiales. Asistir a misa los domingos y practicar los sacramentos fueron acciones obligatorias y vigiladas durante mucho tiempo. B. García Martínez (1987, p. 132) notó que los totonacos de Hueytlalpan no parecen haberse sentido muy consternados, en 1567, por la partida de sus religiosos franciscanos.

Al estar de manera natural en estrecho contacto con los indios del lugar donde residían, curas o religiosos se volvieron ahí figuras esenciales de la estructura social indígena. En los pueblos secundarios, a los que sólo hacían breves visitas, los contactos

eran forzosamente más pasajeros, pero aún así importantes. En casi todas partes se creó una organización municipal de tipo español, con sus alcaldes, regidores, etc., lo que remplazó progresivamente al gobierno caciquil hereditario, descendiente de los antiguos señores de antaño. Esta organización civil tenía su paralelo en una organización religiosa, con cantores, sacristanes, catequistas, campaneros, sepultureros, etc., dirigidos por un fiscal y con una jerarquía de mayordomos encargados sobre todo de los gastos del culto a los santos, es decir, de la organización de las fiestas y de los gastos de comida de los danzantes. Poco a poco, llegó a establecerse el sistema de "cargos", sucesión de oficios cada vez más honoríficos y costosos por los que un hombre debía pasar a lo largo de su vida, obteniendo de esta manera cada vez más prestigio y honores.

Lo fundamental es que durante el siglo XVI el culto público cristiano logró convertirse en el elemento fundamental de la vida indígena de cada pueblo. El sistema jerárquico de cargos y dignidades religiosas anuales hizo que cada individuo se convirtiera, ya sea que estuviera de acuerdo o no, en un colaborador de la iglesia local.

e) *Débil control del clero sobre el catolicismo local, que se había vuelto muy indígena*

La mayor parte de los pequeños pueblos indígenas, que ya se habían convertido en cristianos, no podían estar en contacto permanente con el pueblo principal del que dependían y donde se encontraba un convento de religiosos o la residencia del cura. En el mejor de los casos, el sacerdote iba una o dos veces al mes a alguno de los caseríos a su cargo. Si era lejos, llegaba con muchas dificultades a través de muy malos caminos, para no encontrar más que un alojamiento y una comida precarios. Entre los totonacos y los otomíes sólo podía comunicarse con algunos individuos capaces de hablar náhuatl o español. Una vez al año, la gran fiesta local podía retenerlo uno o dos días, tal vez, pero en general no permanecía más que el tiempo necesario para decir misa, predicar, administrar algunos sacramentos, informarse y mantener algunos contactos personales. El prestigio de sus funciones le permitía sobre todo intervenir de manera más o menos discreta en las elecciones de los principales dignatarios. Así, la vida religiosa local permanecía ante todo en manos de los indios.

Por esto, la enseñanza de la doctrina cristiana fue quizá el punto débil de este catolicismo de pueblo pequeño. Debido a las circunstancias, esta enseñanza debía quedar, sobre todo en sus inicios, en manos de catequistas indígenas, que eran casi todos campesinos por así decirlo iletrados. No había doctrinas o catecismos impresos que distribuirles y, además, la mayoría de ellos no habría podido leerlos. Su enseñanza estaba, pues, basada en la memoria oral. Dicha enseñanza se enfrentaba a la dificultad de presentar datos cristianos abstractos en lenguas indígenas, algunas de las cuales se prestaban a ello con gran dificultad. Por lo tanto, esta enseñanza era difícil de controlar y, a menudo corría el riesgo de ser completada y deformada espontáneamente por las conversaciones libres que todos los indios, incluidos los catequistas, podían tener. Entre estos interlocutores ocasionales, normalmente había indios impregnados de tradiciones indígenas, pero también podía haber gente pobre que hablaba español, criollos, mestizos,

mulatos o negros, casi todos adeptos de un cristianismo popular cargado de supersticiones.

Así, mientras los catequistas autorizados mantenían bien que mal la verdadera doctrina cristiana, al mismo tiempo se conformaba una tradición oral igualmente cristiana, pero de origen popular y de carácter folclórico. Eso explica el surgimiento de historias piadosas que siguen circulando en nuestros días, en las que la vida de Cristo, la virgen María y san José está extrañamente transformada. Los documentos de la época colonial no mencionan nada al respecto, pero no hay duda de que fue desde el siglo XVI cuando comenzó a formarse la idea actual de que Dios nuestro Señor subió al cielo y se convirtió en el Sol. De esto volveremos a hablar más adelante.

f) *Organización jerárquica de los cargos y las mayordomías*

La organización jerárquica de los cuadros en los pueblos indígenas ha sido objeto de numerosos estudios, por lo que nosotros sólo haremos aquí una rápida mención. Dicha organización tenía antecedentes prehispánicos, como lo demostró Pedro Carrasco (1982), pero se conformó poco a poco, después de la conquista española, debido a las condiciones sociales creadas a partir de ésta.

Frente a la disgregación de su antigua sociedad, los indios de principios de la época colonial fueron capaces de elaborar un sistema jerárquico piramidal, en el que cada individuo ocupaba sucesivamente una serie de puestos civiles o religiosos que debía aceptar, y al pasar por cada uno subía poco a poco en la escala social hasta que un día, eventualmente, se convertía en alcalde, gobernador o fiscal. De esta manera, los adolescentes veían que les atribuían funciones muy bajas, pero sabían que obtendrían algo mejor conforme fueran creciendo. Naturalmente, los rangos más elevados de la jerarquía los poseía un pequeño número de individuos que contaba con la mayor autoridad y gozaban del máximo prestigio. Sin embargo, el ejercicio de estos puestos implicaba elevados gastos por las fiestas, las danzas y los banquetes que conformaban la vida normal de la comunidad indígena. Por esto, en las ciudades y en los pueblos más importantes, sólo los ricos se acercaban a la punta de la pirámide social y sólo podían lograrlo si dedicaban a ello una parte de su fortuna. De ahí cierta tendencia a la nivelación económica.

La escala de dignidades y méritos de esta sociedad se expresa particularmente con la creación de las mayordomías, que obligaban a sus titulares o mayordomos a asumir los gastos de una fiesta o del culto a un santo. Podemos suponer que en los tiempos más antiguos cada pueblo no tenía más que un muy pequeño número de mayordomos, pero que éstos se hicieron más numerosos. Actualmente, en San Agustín Atlihuacán, pueblo importante y rico, la iglesia local no tiene menos de 10 mayordomos, que forman entre sí una jerarquía piramidal.

V. CRISIS RELIGIOSAS LOCALES EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

DURANTE estos dos siglos de historia colonial, la pequeña región que nos ocupa y su entorno inmediato pasaron por seis crisis religiosas locales, que atestiguan lo que pudo ser la evolución del estado de ánimo de los indios de este sector, entre la conquista española y la guerra de Independencia. Hablaremos aquí de las cinco primeras crisis, ya que la sexta la abordaremos en el capítulo VI.

1. ANDRÉS MIXCÓATL SE SIGUE IDENTIFICANDO, EN 1534-1537, CON EL DIOS TEZCATLIPOCA

a) *El proceso de Andrés Mixcóatl*

En septiembre de 1537, un indio nahua, llamado Mixcóatl, oriundo de Chiauhtla, cerca de Texcoco, fue condenado por el tribunal de la Inquisición en la ciudad de México, por haber luchado activa y abiertamente contra la influencia de los religiosos franciscanos, a quienes comparaba con los *tzitzimime*, demonios de los mitos sobre el fin del mundo. En 1532, había sido bautizado con el nombre de Andrés y había recibido la enseñanza de la doctrina cristiana, pero dos años más tarde regresó a sus antiguas creencias. Su nombre, Mixcóatl, era el de un dios de la caza y la guerra. Se declaraba discípulo y continuador de Martín Ocelotl, de quien ya hablamos en el capítulo I, y que había sido condenado y exiliado en 1536.

Andrés Mixcóatl abandonó la región de Texcoco, muy bien delimitada y vigilada por la Iglesia, para llevar su acción anticristiana a la región de Huauchinango, Xicotepec y Tutotepec, entonces apenas penetrada pocos años antes por los religiosos. Se dirigía pues a indios nahuas, cuya lengua hablaba, aunque también a otomíes y totonacos, entre los que el conocimiento del náhuatl debía de estar entonces bastante extendido. Predicaba abiertamente el regreso al culto de los antiguos dioses, rechazaba la enseñanza de los franciscanos y decía a los indios que no debían bautizarse. Incluso lo acusaron de haber provocado un levantamiento o revuelta armada al pedir que se fundieran hachas de bronce para fabricar puntas de flecha de guerra; pero este tipo de denuncias no fueron usadas en su contra y debemos considerarlas con reserva (*Procesos de indios idólatras…*, 1912, pp. 57-60).

La ingesta de hongos alucinógenos le permitía ponerse en contacto con los seres sobrenaturales de la tradición indígena y es probable que hiciera hablar a dichos espíritus por su propia boca. Incluso llegó a declararse inmortal. Él mismo se identificaba con el gran dios Tezcatlipoca, y sus discípulos también lo identificaban con este dios, que en la región era conocido con el nombre de Telpochtli (*ibid.*, p. 55). En compañía de uno de

sus hermanos, que tenía el nombre de Tláloc, dios de la lluvia, afirmaba que mandaba sobre las nubes y controlaba los fenómenos atmosféricos. Iba de pueblo en pueblo practicando en público modestos rituales muy conocidos en los que utilizaba papel picado, hongos embriagantes, copal, plumas rojas de guacamaya, etc. De esta manera deseaba salvar las cosechas de maíz y algodón protegiéndolas del granizo, las heladas, las tormentas, la sequía o la lluvia excesiva. Practicaba la adivinación con granos de maíz (*ibid.*, p. 63). También era curandero, cuidaba a los enfermos y se decía capaz de detener las epidemias. No lo acusaron de haber llevado a cabo sacrificios humanos, ni de haber preconizado su práctica, pero se declaraba capaz de enviar la enfermedad y la muerte a aquellos que se atrevieran a ponerse en su contra, como el *tlatoani* de Chiauhtla o el señor de Xicotepec (*ibid.*, p. 64). Para afirmar su poder sobrenatural, sometía sus manos a la prueba del fuego sin quemarse (*ibid.*, pp. 68-69). Como afirmaba ser inmortal, decía que sólo se alimentaba de humo de copal (*ibid.*, pp. 60-61), cosa que se atribuía a los dioses.

Al parecer los campesinos pobres escucharon y siguieron a Andrés Mixcóatl, mientras que, en general, sus relaciones con los caciques y los jefes de alto rango fueron hostiles. En cambio, encontraba apoyo y comprensión en los jefes menos importantes, llamados *achcauhtin*, que tal vez dependían menos de las autoridades españolas.

Andrés Mixcóatl fue arrestado por primera vez por órdenes del cacique de Xicotepec, pero logró escapar y retomó sus actividades. Finalmente fue aprehendido en Huauchinango y entregado a los religiosos franciscanos por sus jóvenes discípulos, recientemente convertidos al cristianismo. En su proceso inquisitorial, numerosos indios citados como testigos de cargo probaron su culpabilidad al denunciar sus fechorías y su paganismo. Al sentirse impotente y completamente aislado, se desmoronó lastimosamente, declaró haber sido engañado por el diablo, pidió perdón a Dios y expresó su deseo de ser, desde ese momento y antes que nada, “católico y cristiano”. Su tardío arrepentimiento le valió la relativa indulgencia del tribunal eclesiástico. Lo condenaron a la confiscación total de sus bienes, a un año de reclusión en el convento de Tulancingo y a recibir públicamente 100 latigazos en cada uno de los pueblos donde había ejercido su actividad. La venta de todos sus bienes aportó el equivalente al valor de 15 mantas.

b) *Condiciones sociales de la acción anticristiana de Andrés Mixcóatl*

La audacia con la que Andrés Mixcóatl atacó la acción de los franciscanos hace pensar que realmente se creía poseedor de una parte del poder sobrenatural del dios Tezcatlipoca. Su actividad anticristiana empezó en 1534, apenas cinco años después del inicio de la evangelización en la región de Tulancingo, cuando casi toda la población era aún pagana. No hay duda de que encontró en ese momento una gran audiencia popular, sobre todo en los pueblos secundarios algo alejados como Copila, Coatlán y Metztla, donde quizá la Iglesia aún no estaba bien establecida. Al dirigirse a campesinos miserables, siempre angustiados por lo que pudiera pasar a sus cosechas de maíz o algodón, tocaba un punto sensible cuando les ofrecía ayudarlos a luchar a la usanza

tradicional contra la enfermedad, la muerte, las aterradoras epidemias, las calamidades agrícolas y la amenaza de la hambruna. Fue imprudente ir a presentarse en la plaza del mercado de Huauchinango, ciudad que era el centro de acción de los franciscanos. Tal vez lo encandilaban su éxito y los jugosos beneficios que había obtenido. En todo caso, no dejó de estar convencido de haber realizado para los pobres indios benéficos milagros que a los religiosos no les preocupaba hacer.

Serge Gruzinski, especialmente impresionado por el hecho de que las acciones de Andrés Mixcóatl se basaron en su identificación con el gran dios Telpochtli-Tezcatlipoca, dueño del destino de los hombres, señaló precisamente (1985, p. 46) que este tipo de apoteosis personal se había ubicado en una época en la que los fundamentos locales de la religión tradicional se habían derrumbado con el bautismo de los grandes jefes llamados *tlacatecuhtin*. Efectivamente, dichos jefes, durante su conversión, habían tenido que interrumpir el antiguo culto pagano y sus sacrificios humanos. El templo pagano de Xicotepec, plasmado en 1527 en el códice de esta ciudad, sin duda fue destruido antes de 1533 (Stresser-Péan, 1995, pp. 150-151). Debió haber ocurrido lo mismo con los templos de otros importantes centros, como Huauchinango y Acaxochitlán, así como con los de pueblos más modestos como Tzacuala y Cuahueyatla. Quizá las ceremonias mensuales del culto habían dejado de celebrarse en todos estos templos, lo que dejó desorientada a la población. Podemos pensar que, en estas condiciones, Andrés Mixcóatl debía sentirse aislado, único e independiente, lo que pudo haberlo incitado a hacerse pasar por un dios y a declararse a sí mismo inmortal. Seguramente el fervor de sus discípulos lo impulsó a ello. Su conducta de autodeificación se repetirá más tarde en la misma región con otros dos inspirados, de los que hablaremos más adelante, un totonaco, Gregorio Juan en 1659, y un otomí, Juan Diego en 1769.

Los indios actuales de la región de Huauchinango ya no recuerdan el nombre de Tezcatlipoca, aunque cerca del pueblo nahua de Huilacapixtla existe una cueva sagrada llamada *Telpochpan*, el lugar de Telpochtli "el joven", otro de los nombres de Tezcatlipoca. Antiguamente, en este lugar se llevaba a cabo una ceremonia anual para las cosechas de maíz. Actualmente, aún es posible encontrar algunos adivinos que hacen hablar a los espíritus por su boca y que para lograrlo, de manera un tanto secreta, a veces entran en trance comiendo hongos alucinógenos. La adivinación mediante el conteo de granos de maíz es conocida, pero casi nunca se emplea en este lugar. Finalmente, en los mitos, el héroe reafirma su divinidad al alimentarse sólo de humo de copal. En resumen, la acción religiosa de Andrés Mixcóatl se ubica muy bien en el marco de las creencias y de las prácticas actuales de la región de Huauchinango.

c) *Andrés Mixcóatl tenía apoyo en las tierras altas cercanas al altiplano*

Los testimonios recabados durante el proceso de Andrés Mixcóatl mostraron que todavía en 1537 la supervivencia del paganismo no estaba limitada a los abruptos y húmedos cerros de la región que nos ocupa, sino que persistía en el altiplano circunvecino. El mismo Andrés declaró que fue en Tepehualco (Tepeyahualco) donde se había "vuelto

dios" hacia 1533, y mostró a la gente que era capaz de hacer llover, cuando los chichimecas acababan de matar a un sacerdote pagano del lugar porque "no sabía nada" ni hacía llover (*Procesos de indios idólatras*…, 1912, pp. 74, 75).

El testimonio más impresionante fue el de un anciano de Izpan, pueblo situado a dos leguas de Tulancingo, sede del convento franciscano fundado hacia 1528. Este indio que hablaba náhuatl declaró abiertamente ser *papa*, es decir sacerdote pagano de su pueblo, donde tenía el apoyo de toda la población. En una cueva que le servía de santuario, hacía sacrificios a sus ídolos (sin precisar sus nombres) y conservaba para ellos lujosos objetos rituales evidentemente prehispánicos: trajes y escudos adornados con plumas preciosas, máscara cubierta de mosaico de turquesa, caracolas para el llamado a las ceremonias, etc. (*ibid.*, p. 72).

De acuerdo con el texto, este testigo poco común no fue molestado por la Inquisición porque no estaba bautizado, porque entonces no era un cristiano relapso y proporcionó toda la información que se le pidió. Añadió, como detalle importante, que él mismo era discípulo de otro sacerdote pagano de rango más elevado, llamado *Tenancatl*, que vivía en Tepeapulco y por cuyas órdenes realizaba las ofrendas necesarias para obtener los favores de los dioses. Ahora bien, Tepeapulco, llamado en nuestros días Tepepulco, es el pueblo que menciona Motolinía (*Historia*..., 1858, p. 105) y cuyos mismos habitantes, dice, incendiaron su templo y destruyeron sus ídolos hacia 1526, impresionados por la gracia y la predicación de los franciscanos. Más tarde, este mismo pueblo convertido al cristianismo, había recibido durante cuatro años, de 1530 a 1533, las enseñanzas de fray Andrés de Olmos, gran conocedor de la lengua náhuatl (Baudot, 1977, pp. 126-127). Evidentemente, habría sido importante controlar al peligroso *Tenancatl*, pero no fue posible localizarlo, porque en 1537 Olmos ya no se encontraba en ese lugar para llevar a cabo tal búsqueda. Así pues, quizá el paganismo siguió implantándose y organizándose con fuerza en Tepeapulco.

Entonces, no resulta para nada extraño que Sahagún, 20 años más tarde, de 1558 a 1562, todavía haya podido encontrar, en Tepeapulco, informantes capaces de describirle a detalle las creencias y prácticas de la antigua religión mexicana. Sin embargo, en 1558, ya no debía haber en ese lugar hombres como *Tenancatl*, capaces de organizar en secreto sacrificios en cuevas alejadas.

2. El cacique totonaco de Matlatlán celebraba todavía en 1539 las fiestas paganas del antiguo calendario

a) *El proceso de don Juan, cacique totonaco cristiano de Matlatlán*

En 1539 en el señorío totonaco de Matlatlán, situado en una zona de acceso y comunicaciones difíciles, reinaba un cacique "cristiano" que sabía algo de náhuatl y que en 1532 había sido bautizado con el nombre de Juan por fray Juan de Padilla, prior del convento franciscano de Tulancingo. Después, este cacique se había casado

religiosamente y fray Andrés de Olmos, quien recorría entonces la región para aprender el totonaco, había oficiado la ceremonia. Este gran misionero lingüista, por aquel entonces prácticamente solo en ese sector, afrontaba la inmensa tarea de evangelizar innumerables indios, que vivían en asentamientos dispersos entre abruptos cerros lluviosos. Al parecer, tuvo confianza en las demostraciones de amistad, tal vez no tan sinceras, que le hizo este señor indígena ya bautizado, y quien además merecía ser tratado con consideración pues ejercía una autoridad casi absoluta sobre varios miles de familias. Después, algunos jóvenes cristianos recientemente convertidos advirtieron a Olmos sobre la mala conducta y la poca fe de su cacique. Pero el franciscano no se decidió a dar un castigo ejemplar, como habría podido hacerlo al condenar al culpable a ser apaleado. Al parecer, consideró que este hombre era ya mayor y que, quizá, podría mejorar por la vía de la persuasión y los buenos sentimientos (Olmos, 1912, pp. 205-207). Es evidente que don Juan no se había dado cuenta cabalmente de que al haber aceptado el bautismo estaba obligado moralmente a abandonar las antiguas creencias y las antiguas costumbres. En 1539, lo denunció un español que hablaba náhuatl y que vivía en Matlatlán desde hacía seis años como representante de los intereses del encomendero del lugar, Francisco de Montejo (el conquistador de Yucatán). El asunto fue llevado a la ciudad de México, donde llegó a oídos del obispo, fray Juan de Zumárraga, entonces Inquisidor apostólico. Olmos debió de haber sido objeto de algunas críticas por haber dejado pasar mucho tiempo, sin intervenir, un buen número de irregularidades y delitos contra la fe. Se disculpó lo mejor que pudo e hizo valer las dificultades de la evangelización en una región de población dispersa. Incluso añadió, en su defensa, que tenía una tendencia personal hacia la compasión, hasta el punto de no poder abstenerse de intervenir para salvar cualquier animalito que encontraba atascado en el lodo del camino.

Así pues, se abrió un proceso en Matlatlán. Comparecieron 11 testigos, entre los que se encontraban dos hijos y dos amantes del cacique. De esta manera, se hizo evidente que don Juan, a pesar de estar casado por la Iglesia, tenía no menos de 16 o 20 concubinas, algunas de las cuales eran sus parientas cercanas y cinco de ellas vivían con él en el domicilio conyugal. Podemos suponer que de este modo había conservado junto a él a sus antiguas esposas de la época de la poligamia de los nobles. Ninguna de sus mujeres estaba bautizada, ni tampoco la hija que había tenido con una de ellas. El intérprete náhuatl empleado por don Juan refirió las palabras de su jefe: al parecer dijo que él no creía por completo en los asuntos de la fe cristiana y que “sentía que no le entraban”. De hecho, no era muy practicante, iba poco a la iglesia, tomaba parte en ritos tradicionales, principalmente de curación, y conservaba en Matlatlán, o en Chila, algunos ídolos que tendría que haber enviado al convento de Hueytlalpan.

Lo que más se le reprochó fue haber permitido que se celebraran las antiguas fiestas paganas, en particular las de los meses de 20 días, y haber participado activamente en ellas bebiendo ritualmente gran cantidad de pulque. Así, en 1536, en un día llamado *Ce-Acatl* (1-Caña) se erigió un mástil provisto de atributos “diabólicos” en honor a una divinidad llamada en náhuatl *Chicuey-Ozomatli* (8-Mono). Finalmente, y de manera

particular, el 16 de noviembre de 1539, se había celebrado en Matlatlán la gran fiesta llamada *Calcusot* en totonaco y *Panquetzaliztli* en náhuatl. El mismo cacique había participado en esta fiesta haciendo sacrificar una gallina en su propia casa "en memoria de sus muertos o sus demonios, como en los tiempos pasados se hacía" (fray Andrés de Olmos, 1912, pp. 209 y 211).

De la doctrina cristiana que se le había inculcado al momento de su bautizo en 1532, el cacique había retenido principalmente la estricta exclusión de todos los sacrificios humanos. Los había remplazado por sacrificios de aves de corral o perros en las ceremonias que aún practicaba. Es probable que más tarde haya llegado a su fin el sacrificio de perros, cuando estos animales dejaron de considerarse comestibles, pero los sacrificios de aves de corral todavía se llevan a cabo con regularidad en toda la región, sin ningún sentimiento de culpa y a veces incluso dentro de las iglesias.

El cacique de Matlatlán también fue sancionado porque se encontraron en su propia casa "dos mantas de insignias de ídolos y pinturas antiguas" (*ibid.*, p. 215). Quizá eran lienzos y códices, y es probable que dichas pictografías tuvieran un carácter religioso pagano, porque Olmos precisó que "hacían que se pensara más en los ídolos que en Cristo". El cacique declaró en su propia defensa, que esas pinturas se las habían dado los indios de Azcapotzalco, ciudad ubicada cerca de la ciudad de México, donde el adelantado, Francisco de Montejo, tenía su principal encomienda. Entonces podemos suponer que los dignitarios totonacos encargados de entregar el tributo de Azcapotzalco, aprovechaban su viaje para llevar a su señor cacique algunos bellos lienzos o códices, prehispánicos o no, los cuales, al proceder del valle de México, debían ser apreciados en una región de cultura algo marginal, como era la Sierra de Puebla.

Las faltas de don Juan eran muy graves, pero finalmente Olmos sólo lo condenó a recibir cuatro apaleamientos públicos, en uno de los cuales tenía que llevar colgados del cuello los lienzos o códices paganos mencionados, y luego a quedar detenido en la escuela para niños de Hueytlalpan, para aprender el Credo (*ibid.*, p. 215).

b) *Comentarios acerca del proceso del cacique de Matlatlán*

El caso del cacique de Matlatlán puso a la vista los defectos de la primera fase de la evangelización de la sierra, la que primero se había dirigido principalmente a los caciques y a los nobles, a falta de poder hacerla llegar a toda la población, demasiado numerosa y dispersa, de una región montañosa muy extensa. Temerosos o calculadores, estos jefes indígenas aceptaban con bastante facilidad la conversión, sin concebir todas las obligaciones que la misma implicaba y sin estar bien convencidos de los elementos de doctrina cristiana que les enseñaban de manera un tanto somera al celebrar su bautismo. La destrucción de los templos, el abandono de los sacrificios humanos y luego el respeto y las facilidades otorgadas después a los misioneros pudieron darles a estos la impresión de un fácil triunfo del cristianismo en un ambiente de conciliación.

Fue así como en 1532, fray Juan de Padilla, prior del convento franciscano de

Tulancingo, que predicaba en náhuatl, después de un trayecto de más de 100 km, había logrado establecer contacto con el cacique totonaco de Matlatlán, convertirlo de inmediato y bautizarlo. Uno o dos años más tarde, fray Andrés de Olmos empezó a recorrer la sierra y a aprender el totonaco, que quizá a principios de 1535 ya hablaba con cierta soltura, lo que entonces debió de permitirle apreciar la situación local de Matlatlán, a donde no fue más que en contadas ocasiones (Olmos, 1912, p. 205). Ahora bien, en aquella época, la Segunda Audiencia ya había logrado limitar la brutalidad de los conquistadores y de los primeros encomenderos españoles. En lo que respecta a la Iglesia, la fase autoritaria de la evangelización daba paso a cierto esfuerzo de comprensión de los problemas indígenas, como acertadamente observó Aguirre Beltrán (1986, p. 88).

Nos parece posible pensar que la indulgencia mostrada desde el principio por fray Andrés de Olmos, y que él mismo confirmó después durante el proceso del cacique de Matlatlán, no sólo fue resultado del carácter compasivo de este apóstol muy franciscano, sino también de su apreciación realista de la inmensa tarea que representaba para él la conversión de los totonacos. De ahí proviene quizá, en nuestra opinión, su deseo de lograr una evangelización sin conflictos graves. Esto implicaba, en lo inmediato, una real propensión a la indulgencia hacia aquellos que, como el cacique, sólo continuaban a medio convertir. Lo principal era tener una gran esperanza en el porvenir y en la próxima llegada de generaciones de hombres jóvenes, realmente formados en la fe de Cristo.

Fue entonces cuando, en el ambiente más tenso generado por los procesos inquisitoriales de los años 1536-1540, una denuncia intempestiva vino a perturbar momentáneamente el ejercicio de esta política de aplacamiento. Quizá ésa haya sido la causa de la emotiva carta escrita por Olmos para obtener la indulgencia y la comprensión del obispo Juan de Zumárraga (Olmos, 1912, pp. 205-207).

3. MIGUEL DEL ÁGUILA, CACIQUE DE XICOTEPEC, ACUSADO DE DECLARACIONES HERÉTICAS EN 1575

a) *Los padres agustinos destituyen a Miguel del Águila de su puesto de cacique*

Bernardo García Martínez (1987, pp. 196-200) expuso muy bien el caso de don Miguel del Águila, cacique de Xicotepec, destituido en 1575. Ya lo mencionamos cuando hablamos del *Códice de Xicotepec* (Stresser-Péan, 1995, pp. 172-179). Se trató, sobre todo, de un asunto político y social, con un pretexto religioso.

En 1575, los padres agustinos, recién instalados en Xicotepec, acusaron a don Miguel del Águila, cacique y gobernante del pueblo, de hacer “declaraciones heréticas”, sin precisar cuáles. Lo encerraron “en penitencia” en su convento y aparentemente pidieron la intervención del virrey Martín Enríquez de Almanza. Este último confirmó a don Miguel como cacique, pero lo suspendió de su puesto de gobernador y ordenó que se llevaran a cabo elecciones para remplazarlo. Don Miguel, quien contaba con partidarios,

intentó que lo eligieran gobernador en 1577, pero un mandato del virrey se lo prohibió. El nuevo gobernador elegido entonces le retiró no solamente los 40 pesos de su salario de gobernador, sino incluso los 110 pesos de su remuneración de cacique.

b) *Comentarios de la destitución de don Miguel del Águila*

En esta época tardía, 50 años después de la Conquista, podemos pensar que casi todos los habitantes de la región habían nacido y vivido en el cristianismo. Don Miguel no fue acusado de idolatría. Los agustinos sólo le reprocharon haber pronunciado "palabras heréticas". El mismo reproche, en los mismos términos, se le había hecho a don Carlos Ometochtli, cacique de Texcoco, y lo había llevado a la hoguera de la Inquisición. Es probable que don Miguel, al igual que don Carlos, haya cometido el error de hablar con demasiada libertad y criticar en particular la enseñanza y la autoridad de los religiosos. En ambos casos, el juicio sancionó la libertad de expresión de un gran señor indígena que creía contar con sus privilegios señoriales hereditarios.

En efecto, es posible que don Miguel haya sido descendiente de los antiguos reyes de Xicotepec, uno de los cuales se había casado con una hija de Moctezuma II. No hay que descartar que haya tenido cierta libertad de ideas y de palabra, pues el *Códice de Xicotepec*, que al parecer él pintó o inspiró, muestra un buen conocimiento de los tiempos prehispánicos paganos y de su calendario, pero no hace ninguna mención de la Conquista ni de la llegada de los primeros religiosos.

Antes de 1575, don Miguel del Águila no parece haber tenido problemas con las autoridades religiosas. De hecho, Xicotepec, donde no vivían españoles, había sido durante mucho tiempo un simple pueblo de visita, a donde iban de vez en cuando los franciscanos de Tulancingo o de Hueytlalpan. Los agustinos, provenientes de su convento de Huauchinango, no se habían instalado en el lugar sino hacía dos o tres años, luego de algunos años de un estatus pasajero de parroquia secular dirigida por un cura. Pero estos religiosos seguramente no ignoraban que don Martín Enríquez, virrey desde 1568, trataba sistemáticamente de retirar toda autoridad a los caciques descendientes de los antiguos señores indígenas y de remplazarlos por "gobernadores" elegidos. Los religiosos recurrieron a él para deshacerse de don Miguel, que debía de ser, según ellos, sospechoso de "llamar a la insubordinación".

La destitución de don Miguel del Águila por parte de los agustinos no debe pues considerarse como un episodio típico de la lucha contra los vestigios de la idolatría. Se ubica más bien en el marco de una política social que tendía a la eliminación de la antigua aristocracia india y la promoción de nuevos dignitarios elegidos, más fáciles de controlar o de remplazar, en caso de ser necesario. En Xicotepec, estos últimos pudieron entenderse con los agustinos, lo que probablemente permitió la creación de una especie de consenso sincrético local, cuya mejor expresión fue por mucho tiempo la fiesta de san Juan Bautista y del solsticio de verano. De esto hablaremos más adelante.

4. FIESTAS DEL ANTIGUO CALENDARIO QUE AÚN SE CELEBRABAN EN TUTOTEPEC ENTRE 1627 Y 1635

a) *Descubrimiento de los oratorios y de las fiestas mensuales entre los otomíes*

Este asunto que provocó escándalo, es narrado someramente en los capítulos 101 y 102 del libro cinco de la *Crónica de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de México* (1918, pp. 299-304), escrita por fray Esteban García como continuación de los cuatro libros de la *Crónica de la Orden de N. P. San Agustín,* de fray Juan de Grijalva (1624). La fecha del escándalo no se precisa, pero podemos considerarla posterior a 1627, fecha de la consagración del arzobispo Francisco Manso y Zúñiga (pp. 298-299), y algunos años antes de 1635 (fecha citada en la página 304).

Fue entonces cuando uno de los padres agustinos de Tutotepec emprendió un viaje que lo llevó hasta el convento de Xilitlan (actualmente Xilitla, en la Huasteca potosina). Este trayecto representaba cerca de 350 km, de ida y vuelta. Quizá lo recorrió a lomo de mula y con un joven indio otomí como acompañante, o más bien como sirviente. Este platicador jovencito, ya entrado en confianza, ingenuamente le contó al padre agustino todo lo que sabía de la organización religiosa secreta de los otomíes de Tutotepec. A su regreso, los religiosos del convento de este pueblo, ya debidamente informados, realizaron una cuidadosa investigación y pudieron así arrestar a los principales culpables. Éstos, confesados por separado, no tardaron en reconocer todas sus faltas. Después de haber sido castigados públicamente, con motivo de una procesión solemne de toda la provincia agustina, los enclaustraron durante mucho tiempo en el convento para que aprendieran la doctrina cristiana, que desconocían. Los tres oratorios descubiertos fueron incendiados con todo el material ritual que contenían.

Fray Estaban García (1918) mencionó que hubo entonces algunas reacciones hostiles en los medios otomíes más tradicionalistas. Los adivinos anunciaron que las cosechas iban a perderse y que la iglesia de Tutotepec se derrumbaría si no se reanudaban las ceremonias e incluso si no se completaban con el sacrificio de un niño. Y de hecho, en los 15 días posteriores a la destrucción de los tres oratorios, la mitad del techo de la iglesia se derrumbó, lo que acabó de perturbar a la gente. Pero el cronista añade que los padres agustinos se dedicaron a dar sermones y de esta manera lograron calmar a los indios, a pesar de la pérdida de sus cosechas y de una epidemia que causó muchos muertos. Según él, no se tuvo conocimiento de otro "regreso a la idolatría".

Sin embargo, años más tarde, en 1635, uno de los religiosos del mismo convento, cuando iba a visitar a un enfermo en Santa Mónica Xoconochtla, a 15 km al sur sureste de Tutotepec, descubrió accidentalmente otro oratorio otomí, que contenía en particular una cabeza de ídolo de piedra, adornada con plumas y cuentas de jadeíta. Este inesperado descubrimiento parece indicar que la represión de la que hablamos se había limitado a tres pueblos aledaños a Tutotepec, sin ir a buscar más lejos. Tal vez los agustinos creyeron que el movimiento de subversión que habían descubierto y reprimido

se hallaba perfectamente delimitado y que no había alcanzado los otros centros otomíes de los alrededores, como quizá San Agustín Tenango (de Doria), del que probablemente dependía Santa Mónica. En realidad, este movimiento subversivo clandestino parece, al contrario, haberse extendido mucho. Los culpables de Santa Mónica, en efecto, no pudieron ser aprehendidos, pues se habían refugiado en su lugar de origen, en las cercanías de Huayacocotla, pueblo otomí situado a más de 30 km al noroeste.

Por prudencia, los oratorios de los otomíes de Tutotepec eran muy discretos. Aparentaban ser casas ordinarias de indios, con techo de paja, y estaban construidos entre la espesura del bosque, lejos de los pueblos. Los dirigentes religiosos, u oficiantes, reunían allí a sus discípulos en fiestas celebradas cada 20 días, de acuerdo con el ciclo de los meses del calendario tradicional. Para estas fiestas, adornaban el oratorio con plantas y flores. En medio, frente a una mesa que servía de altar, se colocaba un pequeño asiento de madera ricamente decorado y provisto, en su parte posterior, de una especie de respaldo de petates policromos. Se supone que el dios de la ceremonia tenía que venir a sentarse ahí. Además de las mantas ricamente tejidas, la decoración incluía principalmente tiras de papel de amate "cortadas a nivel", de las que se decía que eran la "vestimenta de los dioses". Se quemaba mucho copal. El culto consistía principalmente en el sacrificio de guajolotes que eran degollados y cuya sangre se esparcía en el suelo y sobre las tiras de papel recortado, que después se quemaban. Luego, venían libaciones y borracheras (quizá con pulque), cantos y danzas. Antes del final, el oficiante invitaba a los asistentes a la próxima sesión y les recordaba la necesidad de hacer un ayuno ritual previo, que podía ser de cuatro u ocho días.

Esteban García (1918) parece decir que este culto estaba dirigido a las almas de los ancestros y a algunas divinidades que él menciona. Se suponía que en el asiento central del oratorio se posaba el dios supremo, el más terrible, que era negro e inmaterial y que aparentemente no tenía forma visible. Al mismo tiempo, este dios era el Dios de los españoles, el Santísimo Sacramento, que era diferente pero más poderoso, y al que se tenía que adorar por sobre todas las cosas. De igual forma se veneraba al Sol, a la Luna y al aire o al viento. Además había un dios de los montes, llamado *Ochadapo*, y un dios de las sementeras, llamado *Bi mazopho*. El gran dios otomí, que aparentemente era negro, inmaterial e invisible, evoca naturalmente uno de los aspectos del dios Tezcatlipoca de los aztecas. Pero es importante saber que, en parte, se asimilaba al Dios de los españoles. Entonces, podemos pensar que los otomíes de Tutotepec, que en aquella época estaban todos bautizados y se consideraban a sí mismos cristianos, se sentían obligados, por lo demás, a rendir culto a las fuerzas de la naturaleza para obtener de ellas salud y prosperidad para sus cosechas.

Los oratorios otomíes del siglo XVII eran evidentemente similares a los que podemos encontrar actualmente en los pueblos de esta región, pero no se menciona que se hayan encontrado tambores sagrados, tal vez porque fueron considerados entonces como simples instrumentos musicales o tal vez porque en ese momento no había tambores en los pueblos de los alrededores de Tutotepec, donde trabajó Esteban García.

b) *Comentarios acerca de la supervivencia del calendario otomí*

Parece ser evidente que los otomíes de Tutotepec se habían esforzado por mantener lo más posible las fiestas "mensuales" de la tradición prehispánica, habían eliminado solamente los sacrificios humanos (que habrían sido muy difíciles de disimular) y los habían remplazado por sacrificios de guajolotes. Esteban García no da los nombres de esas 18 fiestas, lo que lo habría llevado muy lejos, ya que cada una de ellas debía de tener sus ritos particulares y cuya descripción habría sido demasiado larga.

Esteban García, interesado antes que nada en el culto público, no hace ninguna mención de los días del calendario adivinatorio, pero habla claramente de los 18 meses de 20 días y del periodo complementario de cinco "días muertos", llamados *dupa*, que completaban el ciclo anual de 365 días. Precisa que el primer día del año era siempre el dos de febrero, día de la Candelaria, la fiesta católica de la Purificación de la Virgen. De ahí que esta forma tardía del calendario otomí se había acomodado al calendario católico con sus años bisiestos, y que tal vez ya no tomaban en cuenta los antiguos "siglos" de 52 años.

Actualmente, en la región que nos ocupa, los otomíes ya no guardan ningún recuerdo del antiguo calendario mesoamericano, recuerdo que, al contrario, ha sobrevivido casi por completo hasta nuestros días entre los totonacos y los nahuas. No hay duda de que en el siglo XVII estos tres pueblos tenían en común el conocimiento de este calendario y de sus ceremonias anexas, lo que fue descubierto en Tutotepec, pero que escapó entonces a la vigilancia de los agustinos de los conventos de Huauchinango y de Xicotepec.

Podemos concluir que estos tres pueblos, salvo casos excepcionales, debían guardar muy bien sus secretos. De hecho, durante mucho tiempo vivieron su cristianismo en un ambiente de disimulo y mentiras, lo que a menudo es el último recurso de los pueblos dominados. En cuanto a la falta de acción de los religiosos, sin duda se debió, al principio, a su total falta de información, pero tal vez se convirtió luego en cierta forma de desidia.

5. En 1647, Gregorio Juan hacía hablar a los espíritus y se equiparaba con Dios

a) *Elementos del proceso de Gregorio Juan, curandero totonaco, en 1669*

Conocemos el caso de Gregorio Juan por un proceso que los agustinos de Huauchinango entablaron en su contra y cuyo expediente se conserva en la ciudad de México en el Archivo General de la Nación, Ramo de Bienes Nacionales, vol. 1285, expediente 28. Serge Gruzinski estudió cuidadosamente este proceso y la personalidad de Gregorio Juan en su libro *Les hommes-dieux du Mexique* (París, 1985, cap. II, pp. 61-90). Para exponer los hechos, seguiremos pues la excelente exposición de este autor.

Gregorio Juan era uno de los hijos de Bernabé Gregorio, indio de San Agustín, cerca de Xicotepec. Cuando tenía 13 o 14 años, intentó emanciparse de la tutela de un padre autoritario, y se fue a casa de uno de sus hermanos mayores, Juan de la Cruz, que por su parte se había instalado en Polcalintla, llamado actualmente Calintla, a 30 km al noroeste, en un sector menos poblado donde era fácil encontrar tierra para cultivar.

En Polcalintla, Gregorio Juan conoció a un curandero llamado Pedro, quien lo llevó con él a desbrozar el monte. Pedro le ofreció iniciarlo en el arte de curar y hacerlo conocer a un dios que era todopoderoso en este sentido. Primero, Gregorio se negó a prestarse a lo que le pareció incompatible con su fe cristiana, pero se dejó llevar por Pedro y éste acabó por obtener un día su consentimiento, al amenazarlo con abandonarlo en el bosque, amarrado a un árbol (S. Gruzinski, 1985, p. 65).

Entonces, Pedro fabricó rápidamente una pequeña cabaña de adivinación en la que se encerró e hizo que apareciera un ser sobrenatural que tenía la forma de un niño desnudo, de rostro blanco, cuerpo azul y cabellos amarillos. Este ser, que se hacía llamar "cabra" o "estrella", le ofreció a Gregorio un polvo medicinal infalible y le prometió ayudarlo a curar a los enfermos, únicamente le pidió a cambio que creyera en él y que cortara cualquier relación con los sacerdotes católicos (S. Gruzinski, 1985, p. 66). Después de otra sesión del mismo tipo, Gregorio, todavía perturbado por sus convicciones cristianas, regresó a Polcalintla y se lo contó todo a su hermano mayor, quien se molestó mucho y fue a hacerle serios reproches a Pedro.

Tres semanas después, de regreso en San Agustín y probablemente molesto de nuevo por la disciplina familiar, Gregorio tomó la decisión de seguir su vocación de curandero, misma que podía asegurarle una vida tranquila y cómoda. Sin embargo, creyó que aún necesitaba la ayuda del dios "estrellacabra" y lo invocó dos veces, con cinco días de intervalo, en su propia cabaña de adivinación que él mismo había montado. Fue así como logró obtener prestigio al curar a un enfermo. Pero como sentía que sus padres lo censuraban mucho, decidió volverse realmente independiente y fue a instalarse a unos 10 km más al oeste, a un pueblo totonaco situado en lo alto de un cerro. Este pueblo, llamado Ayohuizcuautla, estaba aislado, era de difícil acceso y se encontraba bastante apartado tanto del convento agustino de Huauchinango como del de Xicotepec.

En Ayohuizcuautla, Gregorio Juan, que no podía tener una casa propia dado que era adolescente y todavía no estaba casado, se instaló en casa de un indio anciano llamado Marcos que conocía a su padre. Ahí empezó a darse a conocer, pero no como un curandero cualquiera. Así pues, anunció que había venido por compasión para salvar al pueblo de una terrible epidemia que lo amenazaba. Era una buena forma de llamar la atención, después de un siglo de haber sufrido este tipo de calamidades, que habían reducido la población más de 80%. Así, en la casa donde se alojaba, Gregorio organizó una primera sesión nocturna espectacular, a la luz de antorchas de madera de pino. Con unas varas delgadas y tilmas indias de algodón, fabricó una cabaña de adivinación, en la que se introdujo después de haber pedido que metieran dos pequeños asientos y haber ordenado que se tocara el *teponaztli*. Cuando se apagaron todas las antorchas, se

escuchó su voz que anunciaba en totonaco y en náhuatl, que grandes pruebas de enfermedad y de hambruna amenazaban el pueblo, pero que podían evitarse si se sometían a él, a Gregorio, y si le hacían ofrendas, pues con él estaba, o él mismo era el Dios todopoderoso que había creado los cielos y la tierra. Una vez fuera de su cabaña, repitió todo esto, como si fueran cosas que le habían sido reveladas, y añadió que salvaría a aquellos que tuvieran fe en él y que haría morir a los que se opusieran. Toda la sesión se repitió tres o cuatro veces durante esa noche.

En otra sesión nocturna parecida a las anteriores, organizada en la casa del jefe del pueblo, llamado Clemente, Gregorio mandó apagar las antorchas y tocar el *teponaztli*, luego entró en su cabaña de adivinación para repetir que él era el Dios todopoderoso que había creado el mundo y a los hombres. Después, pidió a los asistentes arrodillados que bajaran la mirada para no quedar deslumbrados por su dios, que iba a aparecer resplandeciente. Entonces se escuchó una voz extraña cuyas palabras fueron repetidas o interpretadas después por Gregorio, que salió varias veces de su cabaña para hacerlo. Los peligros habituales de enfermedades y de diversas pruebas fueron mencionados de nuevo, seguidos de amenazas de muerte contra los opositores. Estos iban a ser castigados por Judas, por los judíos y los apóstoles que habían venido para eso. Otras sesiones debieron de haber contribuido a dar emoción y sembrar miedo entre la población.

Sin embargo, entre los espectadores hubo algunos escépticos. En particular, un tal Bernardo declaró que había reconocido la voz de Gregorio Juan en las palabras pronunciadas por el supuesto “dios” en el interior de la cabaña. Así, lo pusieron entre los opositores destinados a una muerte cercana. Finalmente, alguien llamado Miguel Juan, hombre aparentemente sagaz y relacionado con las creencias y prácticas de la Iglesia católica, se atrevió a denunciar a Gregorio con el fiscal mayor de los agustinos de Huauchinango, lo acusó principalmente de asegurar ser Dios y de aterrorizar al pueblo con amenazas de enfermedad o incluso de incendios.

b) *Discusión sobre el proceso de Gregorio Juan*

Resulta interesante comparar los elementos del proceso que se abrió contra Gregorio Juan, en 1659, con los que pudimos recabar actualmente en el mismo sector.

Situación lingüística

Anteriormente mostramos que San Agustín, en tiempos de la segunda Guerra Mundial, era aún un pueblo totonaco, pero que el uso del náhuatl estaba muy extendido sin que por ello fuera general, en particular entre las mujeres. No hay duda de que sucedía lo mismo en el siglo XVII, tanto en San Agustín como en Ayohuizcuautla y en todos los pueblos del sector. De ahí el cuidado que tuvo Gregorio Juan de presentar sus oráculos en ambas lenguas. En Polcalintla, como en toda la jurisdicción de Jalpan, se hablaba, y todavía se habla, el dialecto totonaco del norte, pero es apenas distinto y se entiende bastante bien en el pueblo de San Agustín.

También en este ámbito, la comparación con las circunstancias actuales resulta ilustrativa. En San Agustín, los padres de Gregorio Juan eran seguramente muy católicos. Es evidente que ellos le habían enseñado a decir que Dios todopoderoso había creado el cielo y la tierra, que los religiosos eran Cristos que vivían en este mundo para bautizar, confesar y celebrar misa. Por el contrario, lo que no se dice, y que haríamos mal en olvidar, es que estos fervientes católicos, los padres de Gregorio, también eran miembros de la comunidad totonaca del pueblo, en la que todos vivían en un ambiente de sincretismo religioso destinado a persistir casi hasta nuestros días. Gregorio y su padre seguramente participaban, cada año, en la fiesta comunal de las mazorcas, que sus descendientes mantuvieron después durante 300 años, y que estaba dedicada a un aspecto local de san Juan Techachalco, el santo patrono y héroe cultural de Xicotepec. En San Agustín, los problemas de salud nunca han dejado de estar en manos de curanderos tradicionales. Por último, el calendario mesoamericano, recordado aún en la época de la segunda Guerra Mundial, seguramente era conocido por todos en el siglo XVII.

En este sector totonaco, diferente en este sentido al sector otomí de Tutotepec, el culto católico al parecer se practicó entonces con cierto sentimiento de tolerancia respecto de las tradiciones indígenas. Sin embargo, parece haber subsistido cierta tensión oculta a pesar de una aparente tranquilidad general. Efectivamente, en 1659, en Polcalintla, a 30 km al noroeste de San Agustín, en una parroquia de padres seculares, el curandero llamado Pedro parece haber formado parte de un grupo indígena hostil a la disciplina de la Iglesia. Es posible que, en ciertos pueblos alejados, este tipo de sentimiento persista hasta nuestros días entre algunos adivinos dados a usar hongos alucinógenos, pero no tenemos suficientes precisiones al respecto.

La cabaña de adivinación y su uso

En el proceso de Gregorio Juan, en 1659, encontramos la mención más antigua de esas cabañas de adivinación llamadas *xacalle*, en náhuatl, y que se utilizan hasta nuestros días, con diversas formas, en los tres pueblos indígenas de nuestra zona de estudio. La cabaña que en unos minutos montó Pedro cerca de Polcalintla era eminentemente provisional y estaba hecha de varas largas y flexibles clavadas en el suelo, en cada uno de sus dos extremos, de manera que formaban semicírculos paralelos. Esta armadura rígida, con forma de semicilindro, se cubría después con grandes mantas que, en aquella época, eran las tilmas rectangulares con las que los hombres se cubrían. Posteriormente, las tilmas fueron remplazadas por petates o por diversas telas. Algunas líneas poco claras del proceso de Andrés Mixcóatl parecen dejar entrever que, ya desde 1537, se hacía para este adivino, con petates, una "casa" en la que comía hongos divinos (*Procesos de indios idólatras…*, 1912).

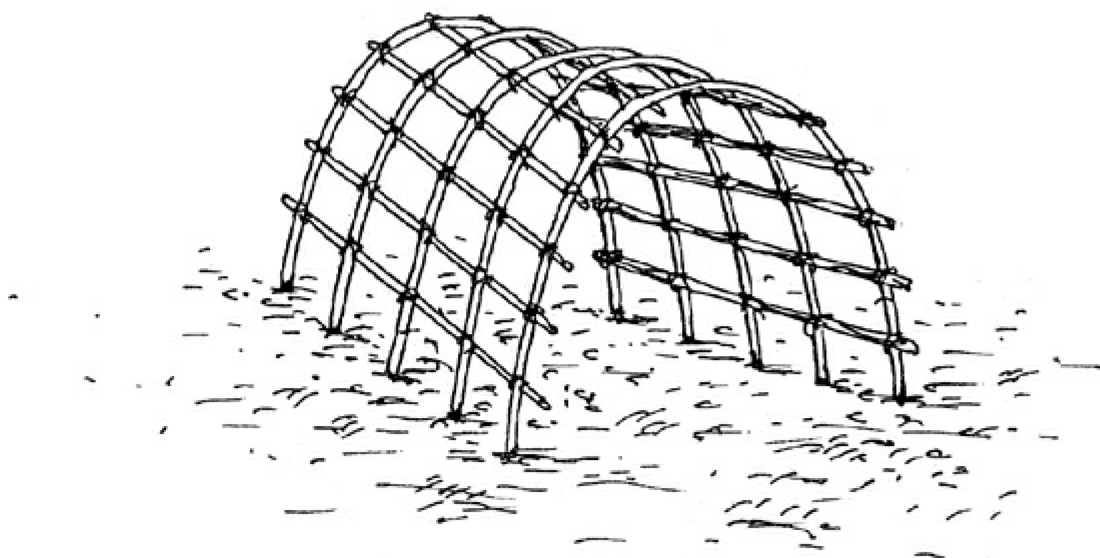
En nuestros días, el adivino se introduce en su cabaña e invoca ahí a los espíritus que hablan por su boca, eventualmente con distintos tonos de voz cuando son varios. Estos

espíritus son siempre invisibles e inmateriales. En cambio, en el siglo XVII, Pedro podría haber hecho que su "dios" apareciera varias veces, en forma visible, y había incluso previsto un asiento para que pudiera sentarse a su lado en la cabaña de adivinación.

Aparición de un dios-niño, blanco, de cabellos amarillos, llamado "cabra" o "estrella"

En su deposición, Gregorio Juan declaró que Pedro, su iniciador, habría hecho que apareciera ante él, en su cabaña de adivinación, un niño de unos cuatro años, que estipulaba que había que servirlo y adorarlo como a un dios, pues estaba dotado de poderes inmensos. El niño habría tomado entonces la palabra para prometer a Gregorio que lo ayudaría a curar todas las enfermedades. Para ello, le habría dado un polvo mineral dotado de un poder curativo total, y le pidió solamente que no volviera a confesarse con sacerdotes católicos.

Hasta aquí, se trata sólo de cosas sin gran importancia, salvo la hostilidad hacia el clero. Pero luego vienen algunas precisiones desconcertantes referentes a la descripción del niño desnudo, con el cuerpo azul oscuro, de cabeza blanca y el cabello amarillo azafrán, al que había que invocar con el nombre de "cabra" o "estrella". Serge Gruzinski (1985) señala que estas características no se encuentran en ninguna figura conocida de las creencias totonacas actuales ni de la antigua mitología azteca. Como los totonacos, gente de tierras calientes y húmedas o de cerros muy lluviosos, no crían cabras, estamos tentados a preguntarnos si Pedro no tuvo algunos contactos con los otomíes, gente del altiplano semiárido, algunos de los cuales habían llegado recientemente cerca de Pantepec (Gerhard, 1972, p. 120). Ahora bien, precisamente Galinier (1976, p. 164 y 1990, p. 562) nos revela que los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan veneran a un dios supremo, Señor del Mundo, señor del cerro Napateco, que se supone es el que fecunda a todas las mujeres de los alrededores. Este dios también es llamado *xihta chivo*, lo que quiere decir "el ancestro macho cabrío", y que evoca ciertos elementos del folklore europeo. Ciertamente, Gregorio, en los textos de su proceso, habla de una cabra y no de un macho cabrío, pero tal vez se deba a un error de traducción, pues, en náhuatl, la misma palabra se usa para referirse tanto a la cabra como al macho cabrío, como lo señaló Gruzinski (1985, nota 41). Sin embargo, era imposible que el ancestro macho cabrío de los otomíes apareciese en forma de niño de cuatro años, pintado de azul, blanco y amarillo. Tal vez se trata simplemente de una declaración falsa, hecha para desviar la atención de los hechos reales.



Armazón de una cabaña de adivinación.

Una evolución en la vocación de curandero de Gregorio Juan

De vuelta en San Agustín con una vocación de curandero, Gregorio Juan trató primero de seguir el ejemplo de Pedro. Al invocar a su "dios" cabra o estrella, pudo realizar una curación que le dio cierto prestigio. Sin embargo, muy pronto comprobó que su propia familia rechazaba la evocación de un ser sobrenatural tan mal definido que, para colmo, era hostil a la práctica del culto católico. Al parecer pasó entonces por una fase de crisis o duda. Quizá podemos encontrar indicios de esto en las palabras de su madre, palabras en las que no sólo se hace mención de dos dioses (uno de los cuales es una cabra y el otro una estrella), sino también de un dios todopoderoso y omnisciente que es evidentemente el Dios cristiano.

Es probable que Gregorio Juan ya planeara ir a instalarse a Ayohuizcuautla, para tratar de salir de su condición de campesino miserable. Fue entonces cuando pudo comprender que para eso era necesario dejar atrás las simples curaciones individuales. Si quería llegar a tener dominio religioso sobre todo un pueblo, tenía que saber utilizar el miedo colectivo a las epidemias que tantos estragos habían causado. Sobre todo, tenía que saber apoyarse en lo sobrenatural cristiano, que ya era conocido, admitido y venerado por todos. Tal vez fue entonces cuando la vocación espiritual de Gregorio Juan terminó de formarse. En su mente se impuso poco a poco la convicción de que Dios le había otorgado poderes eminentes para salvar a los hombres de la enfermedad y la hambruna.

Gregorio en su papel de jefe espiritual de un pueblo

Entonces, Gregorio decidió ser a partir de ese momento el que, por su propia boca, haría hablar a Dios, el todopoderoso. Esto requería una puesta en escena que parece haber perfeccionado poco a poco y que se limitó al dominio de la voz, y excluyó en lo sucesivo

toda aparición visible. Por ejemplo, en la sesión en casa de Clemente, cuando todos los asistentes bajaron la vista para que no los deslumbrara la luz celestial, se oyó a Dios mismo, hablar con una voz extraña y decir cosas que después Gregorio expuso y comentó. La expresión náhuatl-española *ipiltzin todo poderoso Dios*, "el hijo de Dios todopoderoso", muestra que el adivino inspirado se dirige a Jesucristo, Dios hijo de Dios. Tal como Gregorio concibe las cosas, a este dios benévolo lo asisten sus 12 apóstoles, y para castigar a aquellos que rechazan su culto tiene una especie de brazo secular representado por Judas y los judíos, es decir, por seres míticos que, según la creencia popular, representan el mal, las tinieblas y la muerte.

Gregorio superó después la crisis espiritual por la que pasan a menudo los adivinos y los curanderos principiantes. Tan sólo tenía 14 años, pero ya estaba seguro de su destino, convencido de ser un superhombre con una misión celestial. Comenzó por hacer hablar a Dios, pero muy pronto se equiparó a sí mismo con ese Dios que hablaba con su voz. Entonces, su fuerza de convicción fue tan grande que le permitió lograr que gran parte de los habitantes del pueblo se le unieran. Su dominio local no duró más que escasos dos meses, de diciembre de 1659 a febrero de 1660, y tal vez habría podido prolongarse de no haber intervenido los padres agustinos de Huauchinango.

c) *Conclusión*

El drama de la vida de Gregorio Juan se desarrolló en un mundo totonaco cristiano, al margen del cual subsistían antiguas tradiciones indígenas. Fue hacia estas tradiciones y hacia afuera de su pueblo natal a donde se dejó llevar, a tal punto que rechazó la autoridad del clero. Preservó el uso de la cabaña de adivinación y de la música del *teponaztli*, los dos únicos elementos rituales indígenas de las ceremonias que organizó después, cuando se convirtió en el jefe espiritual del pueblo católico de Ayohuizcuautla. Los dos comportamientos sucesivos de Gregorio Juan, en 1647, son testimonio de un periodo en el que algunos indios aún concebían ciertas tradiciones indígenas como claramente opuestas al catolicismo.

Ayohuizcuautla, que visitamos en 1991, está muy cerca del actual pueblo nahua de Tenahuatlán, del que hablaremos ampliamente en el capítulo XV, cuando toquemos el tema de la supervivencia del antiguo calendario.

VI. LA SEDICIÓN DE LOS OTOMÍES DE TUTOTEPEC EN 1766-1769

PRIMERA SECCIÓN: EXPOSICIÓN DE LOS ACONTECIMIENTOS Y HECHOS

1. GENERALIDADES

a) *Documentación y referencias*

La sedición de los otomíes de Tutotepec, que produjo agitación en unos 15 pueblos en 1769, preocupó al obispo de Puebla, al arzobispo de la ciudad de México e incluso al virrey marqués de Croix. Esta sedición fue señalada y brevemente descrita por William B. Taylor en su libro *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas* (1987, pp. 187-188) y luego por Serge Gruzinski en su obra *La guerra de las imágenes* (1994, pp. 194-195). También la encontramos en un expediente del Archivo General de la Nación (Sección de lo criminal, vol. 308, exp. 1). En este expediente hay seis documentos particularmente importantes que designaremos con las letras A, B, C, D, E y F. Explicaremos en detalle estos documentos en la segunda sección del presente capítulo [pp. 122-123].

El alcalde mayor de Tulancingo, Pedro Joseph de Leoz, de quien dependía Tutotepec, escribió tres informes al virrey en 1769. El primero (A) tiene fecha del 20 de junio (ff. 16-19). El segundo (B) fue enviado el 31 de agosto (ff. 11-15 v). El tercero (C) fue fechado el 12 de septiembre (ff. 20-23). Un dignatario eclesiástico, Ignacio García de la Vera, enviado al lugar por el obispo de Puebla, escribió el 28 de agosto una carta de disculpas (D) al alcalde mayor (ff. 34-35 v). Después, el 31 de agosto, envió un informe (E) completo y detallado a su obispo (ff. 36-42 v). Envió este informe acompañado de un testimonio indígena (F) bastante confuso, sin fecha, escrito a finales de agosto por Pedro Agustín, fiscal mayor del pueblo de San Mateo (ff. 32-33). El proceso llevado a cabo por la Inquisición a los hermanos Joseph y Manuel Gómez, acusados de haber participado en ritos "idólatras" de los otomíes, constituye un expediente complementario (Ramo de Inquisición, vol. 1149, exp. 24, ff. 80-116). Podemos añadir que el proceso que hicieron los indios de Tutotepec al alcalde mayor de Tulancingo, en 1774, contiene también algunos detalles acerca de la sedición de los otomíes.

b) *La situación administrativa y eclesiástica de la región*

La zona de la sedición de 1769 correspondía principalmente a la parte central del antiguo reino otomí de Tutotepec, que, en tiempos prehispánicos, había logrado permanecer independiente del imperio azteca y luchó enérgicamente contra los conquistadores

españoles. En la época colonial, este territorio dependía principalmente del convento agustino de Tutotepec. Pero, por la parte sur, este sector de lengua otomí rebasaba un poco dicho asentamiento hasta llegar a pueblos que dependían de Pahuatlán, Tulancingo (Santa Ana Huey-tlalpan) y Acaxochitlán (San Pedro Tlachichilco).

En el ámbito administrativo, Tutotepec (incluidas sus dependencias Tenango y Huehuetla), dependía del alcalde mayor de Tulancingo, mientras que Pahuatlán y Naupan dependían del de Huauchinango. El *Theatro americano* de Villaseñor y Sánchez, publicado en 1746, describe la organización religiosa de la región tal como era a mediados del siglo XVIII, cuando seguía siendo administrada casi totalmente por religiosos de las órdenes llamadas "mendicantes": franciscanos en Tulancingo y agustinos en casi todos los demás lugares, es decir, en Tutotepec, Pahuatlán, Naupan y Huauchinango. Las únicas parroquias seculares eran en aquel entonces las de Acaxochitlán y Jalpan. La doctrina del convento de Tutotepec cubría un territorio muy extenso y tenía dos dependencias, una en Tenango y otra en Huehuetla.

En 1749, de acuerdo con las ideas de autoritarismo "ilustrado" de la monarquía de los Borbones, un decreto real decidió que todas las doctrinas (parroquias) en las que oficiaran religiosos debían pasar a manos del clero secular. La operación se llevó a cabo poco a poco, al morir el último superior o simple religioso de cada convento. De esta manera, de acuerdo con los archivos locales, el convento de Huauchinango fue secularizado en 1754. Los demás fueron secularizados en fechas probablemente muy cercanas, pero tales fechas no quedaron registradas con precisión en los documentos históricos de los que disponemos. El obispo de Puebla se convirtió entonces en un personaje importante de la región cuando empezó a nombrar curas en Tutotepec, Tenango, Huehuetla y Pahuatlán. Estos curas seculares tenían menos de 15 años en la región cuando estalló el alzamiento que estudiamos.

Por otra parte, el obispo de Puebla, aparentemente preocupado por la inquietante vitalidad de las tradiciones indígenas del sector de Huehuetla, tenía poco de haber enviado a ese lugar a algunos misioneros franciscanos del Colegio de Pachuca, encargados de conocer más a los indios y cristianizarlos mejor. Estos religiosos, que no conformaban parroquias, no dependían de la vieja provincia franciscana del Santo Evangelio, sino que formaban parte de los nuevos Colegios Apostólicos de Propaganda Fide, que habían empezado a crearse antes de finales del siglo XVII (Espinosa, 1746, 1964). Estos misioneros eran muy afanosos y tenían una intensa fe. Pero, en 1769, todavía no habían tenido tiempo de conocer bien a los indios de la Sierra de Puebla ni de ejercer mucha influencia sobre ellos, lo que parece haber limitado su papel durante la crisis. Se habían establecido en Cuaxtla, uno de los pueblos más refractarios (E, f. 35), donde en ocasiones sintieron temor, pero no fueron molestados.

Para completar el cuadro de problemas de la Sierra de Tutotepec, debemos añadir que, en los años 1760, ya existía en esta región montañosa un buen número de españoles, criollos y mestizos que habían llegado del centro de México. Parece ser que casi todos ellos provenían de familias de pocos recursos. Al ver que las mejores tierras

del altiplano las acaparaban las grandes haciendas o formaban parte de los bienes de la Iglesia, habían ido a establecerse a esta zona indígena montañosa, donde era bastante sencillo convertirse en hacendado, explotar a los indios y venderles alcohol, que les suministraban destilerías más o menos clandestinas. Hemos señalado en otra obra (Stresser-Péan, 1967, p. 203) que, en la misma época, esto también sucedía en la Huasteca. En 1769, no había menos de 100 familias que de lengua española en Tutotepec y 25 en Tenango. Al parecer también había algunas en San Mateo.

2. LAS DOS FASES Y LOS ASPECTOS DE LA SEDICIÓN

a) *La primera fase en 1766*

La cronología del levantamiento de los otomíes de Tutotepec a veces es difícil de precisar porque hay algunas lagunas en nuestra documentación. Conocemos la primera fase del levantamiento solamente por algunas líneas (f. 16) de un informe (A) que el alcalde mayor de Tulancingo, Pedro Joseph de Leoz, envió al virrey el 20 de junio de 1769. Esta primera fase queda confirmada brevemente por otro informe (B) del mismo autor, fechado el 31 de agosto del mismo año.

De acuerdo con el informe A (f. 16), los otomíes de la Sierra de Tutotepec y de Tenango podrían haberse sublevado entre marzo y abril de 1766, al rechazar obedecer a sus curas. Incluso le habrían prendido fuego a una iglesia no precisada. El lugarteniente de justicia, que debía intentar calmarlos, estuvo a punto de ser lapidado, después de lo cual forzaron la puerta de la prisión, lo que permitió liberar a algunos detenidos. Cuando las cosas se agravaron, los rebeldes, temerosos quizá de despiadadas sanciones, optaron por una solución clásica, aunque extrema: abandonar sus pueblos. Así, fueron a refugiarse con sus familias al bosque de los cerros vecinos, a cuatro o cinco leguas de distancia. En su informe de 1769, el alcalde mayor se congratuló de haber logrado el regreso y pacificación de los rebeldes por medio de métodos probados y prudentes, adaptados al carácter de los indios, sin haber recurrido a castigos ni demostraciones de crueldad. Entonces, podemos pensar que en 1768 los otomíes habían vuelto a pagar tributo al rey y derechos parroquiales a sus curas.

Es conveniente mencionar aquí que en el año 1766, los mineros de la gran mina de plata de la Vizcaína, cerca de Real del Monte, habían empezado a tener conflictos con su patrón, el riquísimo Pedro Romero de Terreros, que ya no quería respetar la antigua costumbre de pagarles un salario extra, en metálico, llamado "partido". El 15 de agosto de 1766 estallaron enfrentamientos en el lugar. Fueron tan violentos que Romero de Terreros casi pierde la vida. El primer levantamiento de Tutotepec sucedió casi cinco meses antes del motín de Real del Monte y, en su informe, Pedro Joseph de Leoz no señala ninguna relación entre estos dos acontecimientos.

b) *Aparición de un visionario místico*

Fue entonces, un año después de la revuelta de 1766 y dos antes de la de 1769, cuando apareció un singular personaje que iba a dar un carácter religioso, e incluso místico, al resentimiento de los otomíes de la región de Tutotepec. Se trataba de un viejo indio llamado Diego Agustín, pero que más tarde sería conocido con el nombre de Juan Diego. Seguramente era de condición social bastante acomodada, por haber podido costearse costosos cuidados médicos. Al parecer, su existencia había sido bastante trivial hasta después de los 50 años, cuando su vocación mística le fue revelada bajo la clásica forma de una grave enfermedad, cuyo origen fue quizá considerado sobrenatural. Para curarse, recurrió a los sabios cuidados de un curandero otomí llamado Nicolás, originario del pueblo de Santiago, cercano a Tutotepec. Nicolás permaneció al lado del enfermo durante seis meses y fue su médico e iniciador. Podemos pensar que, de acuerdo con las creencias comunes a toda la región, Nicolás logró convencer a Diego Agustín de que su enfermedad era una forma de llamado del mundo sobrenatural al que no podía escapar (F, f. 32).

Al cabo de esos seis meses de cohabitación, estos dos hombres exaltados habían empezado a darse a conocer como curanderos y adivinos. De acuerdo con Pedro Agustín, fiscal de San Mateo, lograban convencer a la gente de que con sólo silbar podían hacer temblar toda la casa en la que se encontraran. Esto parece implicar trucos de ilusionismo, pero dicho testimonio, de un testigo que en 1769 se había vuelto hostil, debe tomarse con reservas. Sea como fuere, Diego Agustín se hizo llamar Juan Diego a partir de ese momento, tomando el nombre del indio del siglo XVI a quien se había aparecido la virgen de Guadalupe. Y una vez que logró, de una manera u otra, hacer creer a los indios que estaba dotado de poderes sobrenaturales, empezó a hablar de visiones, y de una de ellas en particular, en la que Cristo crucificado se le habría aparecido para revelarle la inminencia de grandes prodigios y el próximo advenimiento de un mundo nuevo.

c) *Las revelaciones del visionario Juan Diego*

Según las revelaciones de Juan Diego, Dios, el Señor del Cielo, pronto descendería sobre la Tierra. El lugar elegido para su descenso era la cima del cerro sagrado de San Mateo, llamado Cerro Azul. Para recibirlo, era necesario construir ahí una iglesia, o más bien un oratorio, donde se llevaría a cabo un culto de carácter tradicional celebrado por oficiantes otomíes. Esta próxima venida de Dios iba a marcar el fin del mundo actual y debía ser precedida por un diluvio universal, causado por el ilimitado desbordamiento de la laguna del valle de México y de una pequeña laguna sagrada situada cerca de San Pablo (F, f. 32 v). Este diluvio, como el precedente, acabaría con los cerros y crearía un mundo de planicies (F. f. 32 v). Entonces, se supone que una especie de demonios aniquilaría a todos los hombres, quienes renacerían al cabo de cuatro días en un mundo nuevo, en el que los españoles se convertirían en servidores y tributarios de los indios. En este mundo nuevo, en donde ya no habría sacerdotes católicos ni obispos, el culto cristiano sería ejercido por un clero indígena local que practicaría la religión popular de los indios. Las

iglesias existentes serían destruidas (F, f. 33 r) y reemplazadas por oratorios construidos en la cima de los cerros, el principal de lo cuales sería el del cerro de San Mateo, seguido por otro situado en la cima de un cerro cercano a Cuaxtla. Sobre este mundo futuro reinaría Dios Nuestro Señor, representado aquí en la Tierra por Juan Diego, también resucitado, y por su esposa llamada María de Guadalupe (F).

Estas visiones apocalípticas, que también anunciaban la supresión del tributo y de los derechos parroquiales, fueron acogidas favorablemente por algunos indios que, en 1766, acababan de alzarse contra las autoridades laicas y religiosas, hasta el punto de ir a buscar refugio en los bosques de los cerros. Juan Diego y sus ideas lograron muy pronto la adhesión de los habitantes de unos 20 pueblos, entre los que pueden mencionarse San Mateo, Santiago, San Jerónimo, San Bartolomé, San Pedrito, Santa María, Cuaxtla, Tlaxco, San Antonio, San Clemente, Santa Úrsula, Tliltepec, Acalman, Santa Ana Hueytlalpan y tal vez San Pedro Tlachichilco.

d) *Creación de un santuario y organización de un nuevo culto*

El visionario, conocido desde entonces con el nombre místico de Juan Diego, reclutó a algunos auxiliares encargados de percibir, de cada familia, modestas contribuciones de un real o de medio real. Estos recursos financieros y el esfuerzo de numerosos trabajadores voluntarios permitieron, primero, organizar sencillas ceremonias bimensuales. Pero pronto se usaron sobre todo en la creación de un centro ceremonial en la cima del Cerro Azul, la montaña sagrada de San Mateo, cuyo nombre otomí actual *t'öhö bādi* significa "cerro del curandero", de acuerdo con Galinier (1990, p. 567). En este lugar, donde Dios debía descender próximamente del Cielo, se construyó un pequeño oratorio otomí de 3.25 m por 4 (4 × 5 varas), con paredes de madera y adobe, cuidadosamente blanqueadas con cal. A esa especie de capilla se llevaron estatuas de san Mateo y de la virgen de Guadalupe, tomadas de la iglesia del pueblo de San Mateo. Cerca del oratorio se construyó un baptisterio, se levantó una cruz que servía también de picota y se edificó una pequeña construcción ritual muy alta, rodeada de cruces que se consideraban representaciones de ángeles. Esta construcción en lo alto, que los españoles calificaron de horca, parece haber desempeñado un complejo papel ritual, y servía particularmente como observatorio solar (F, f. 32 v), junto con ofrendas hechas a los espíritus del rayo y de la lluvia. En el lugar se colgó una campana, tomada también de la iglesia de San Mateo. Añadamos que la cima del cerro era bastante estrecha, pero redondeada, lo que permitió construir 14 cabañitas ligeras para albergar hombres de guardia (F).

En este modesto oratorio y sus anexos se llevó a cabo una especie de culto, que era evidentemente una copia exacta del culto cristiano, tal como lo conocían los aldeanos de la región. Al parecer, el mismo visionario Juan Diego parece haber celebrado la "misa" y haber otorgado los sacramentos del bautismo, la confesión y la comunión. Un asistente, al que se calificó de verdugo, era el principal encargado de cantar alabanzas a Dios, de enseñar las oraciones y de preparar la venida de Dios sobre la Tierra. Había otros dos

asistentes, cuyos papeles no se precisan, llamados san Miguel y san Pedro. Junto al personaje principal, Juan Diego, considerado el representante de Dios en la Tierra, se encontraba su esposa o compañera, a la que se llamaba "nuestra señora de Guadalupe". Se especifica que en el Cerro Azul se celebraba una fiesta cada 15 días, lo que parece mostrar que ya se habían olvidado los meses de 20 días del antiguo calendario indígena, pero que aún no habían sido remplazados totalmente por las semanas cristianas de siete días. Se recibían numerosas ofrendas de aves de corral para celebrar las fiestas, que incluían diversos ritos, danzas, festines y borracheras en las que se hacía sonar campanas y se prendían petardos y cohetes. Juan Diego y nuestra señora de Guadalupe eran conducidos en procesión en medio de grandes muestras de respeto y les besaban la mano. Al parecer, la autoridad del profeta no fue puesta en duda.

Sin duda, el santuario del Cerro Azul fue visitado por un gran número de devotos o de peregrinos otomíes. Cada uno de ellos traía consigo una cruz de madera, grande o chica, y la plantaba a lo largo del camino o cerca de la cima. En septiembre de 1769, había más de 2 400 de estas cruces, algunas de las cuales eran de cuatro metros de altura.

e) *Objetos de culto y objetos sagrados tradicionales*

Las descripciones (F) proporcionadas por Pedro Agustín, fiscal de San Mateo, confirmadas por el alcalde mayor (B, f. 13 v) y por Ignacio García de la Vera (C, f. 41), nos informan de algunos objetos de culto que se encontraban en el santuario y que no formaban parte de la tradición católica. Uno de los más sagrados parece haber sido una especie de pequeña máscara de piedra verde que representaba el rostro de un hombre o de un mono (¿?), al que en particular se le rendía culto para pedir buenas cosechas de maíz y chile. Esta máscara fue encontrada por los españoles en la cima de la construcción alta, considerada por ellos como "horca". La máscara se encontraba sobre una bandeja colocada encima de un pequeño banco o taburete indígena. El texto (E, f. 44) menciona, sin describirla, una gran piedra que era "el corazón de Dios que había caído del cielo".

Otro de los objetos rituales era una especie de cristal, aparentemente adivinatorio, en el que se podía "ver", a contraluz, que el rey de España y su virrey venían a arrodillarse ante el nuevo Señor del Mundo. Otro objeto pequeño, alargado, cilíndrico, de vidrio negro, era mostrado como si fuera un "dedo" de Dios, enviado para anunciar su venida sobre la Tierra. Podemos pensar que se trataba de un núcleo de obsidiana, muy desgastado por el uso. Un último objeto, rayado y en forma de pequeña caja, era reconocido por los indios como uno de esos machacadores de corteza, de lava compacta, que se seguían usando para fabricar papel de amate, llamado "papel de idolatría" (F, f. 32 v). Llama la atención que la mayor parte de estos objetos rituales eran pequeñas piezas arqueológicas de origen prehispánico. Debían de utilizarse en ciertos ritos, pero no parecen haber desempeñado un papel esencial en la celebración del culto. La segunda carta del alcalde mayor habla de una tabla fijada sobre una de las cruces y sobre la que

se habría pintado la caída de Dios desde el cielo, "después de haberse transformado en demonio" (B, f. 13). Resulta bastante dudoso que haya existido una pintura semejante, en una época y en una región donde la pictografía parecía haberse dejado de practicar. No se hace mención de ningún ídolo antiguo de piedra de grandes dimensiones.

f) *Extensión territorial de la sedición en 1769*

Los documentos de los Archivos de lo criminal permiten elaborar una lista de los pueblos que pudieron haber participado en el levantamiento de 1769 (véase p. siguiente).

Evidentemente, el centro de la insurrección era el oratorio situado en el cerro de San Mateo, pero existían otros dos centros secundarios, uno al norte, en San Andrés, y el otro al sureste, en El Pozo. Los rebeldes más encarnizados y fieles fueron los de los pueblos del sur, en particular los de Tlaxco, Cuaxtla, Atlalpan, San Clemente y San Pedro. Las dos mujeres que representaron sucesivamente a la virgen de Guadalupe eran de los alrededores de Tlaxco. En cambio, al norte, Joseph Tavera, gobernador de San Andrés, fue quien entregó a Juan Diego, inspirador de la sedición, a los españoles después de la batalla. Los indios del mismo pueblo de Tutotepec quizá simpatizaron con los rebeldes, y tal vez fueron sus cómplices, pero siguieron estando bajo la influencia de su cura, de su "lugarteniente de justicia" y de las numerosas familias que de habla española, que vivían entre ellos. En cuanto a los indios del pueblo de Huehuetla, eran tepehuas y permanecieron al margen.

Siglo XVIII	*Actualmente*	*Municipio*
Acalman	Pueblo de Acalman	Municipio de Tlaxco (Puebla)
Atlalpan	Pueblo de Atlalpan	Municipio de Tlaxco (Puebla)
Cuaxtla	Pueblo de Cuaxtla	Municipio de Tlaxco (Puebla)
(El) Pozo	Ranchería de El Pozo	Municipio de Pantepec (Puebla)
Santiago	Pueblo de Santiago	Municipio de San Bartolo Tutotepec (Hidalgo)
San Andrés Godoo	Pueblo de San Andrés	Municipio de San Bartolo Tutotepec (Hidalgo)
San Antonio	Pueblo de San Antonio	Municipio de Huehuetla (Hidalgo)
San Bartolomé	Pueblo de San Bartolo Tutotepec	Municipio de San Bartolo Tutotepec (Hidalgo)
San Clemente	Pueblo de San Clemente	Municipio de Huehuetla (Hidalgo)
San Jerónimo	Pueblo de San Jerónimo	Municipio de San Bartolo Tutotepec (Hidalgo)
San Gregorio Xococapan	Pueblo de San Gregorio	Municipio de Huehuetla (Hidalgo)
San Mateo	Pueblo de San Mateo	Municipio de San Bartolo Tutotepec (Hidalgo)
San Patricio	?	?
San Pedrito	Pueblo de San Pedrito	Municipio de Agua Blanca Iturbide (Hidalgo)
San Pedro	Pueblo de San Pedro (Tlachichilco)?	Municipio de Acaxochitlán (Hidalgo)
Santa Ana Hueytlalpan	Pueblo de Santa Ana Hueytlalpan	Municipio de Tulancingo (Hidalgo)
Santa María	Pueblo de Santa María Temazcalapa	Municipio de Tenango de Doria (Hidalgo)
Santa Úrsula	Pueblo de Santa Úrsula	Municipio de Huehuetla (Hidalgo)
Tlaxco (Tlachco)	Pueblo de Tlaxco	Municipio de Tlaxco (Puebla)
Tliltepec	Pueblo de Tliltepec	Municipio de Tlacuilotepec (Puebla)
Tzicatlán	Ranchería de Zicatlán	Municipio de Huehuetla (Hidalgo)

Así, la sedición de los años 1766-1769 fue en esencia resultado de la acción de los otomíes del antiguo reino de Tutotepec, pero se extendió hacia el sur, a algunos otros pueblos también otomíes, como Tlaxco, Cuaxtla, San Pedro y Santa Ana Hueytlalpan, que no dependían de Tutotepec. La sedición no se extendió a ningún pueblo de lengua náhuatl, totonaca ni tepehua.

Ciertamente, un informe (A) del alcalde mayor de Tulancingo, enviado al virrey el 20 de junio de 1769 parece mencionar a otro visionario indígena de nombre desconocido, que tal vez pudo haber sido venerado como Padre Universal por los indios de los cerros de Tutotepec, de Tenango, de San Lorenzo (Achiotepec), de Huayacocotla, de Metztitlán y de gran parte de la Huasteca (A, f. 26). Pero no podemos dar gran credibilidad a esta información breve y confusa, que ningún otro documento confirma y que el alcalde mayor escribió en una fecha en la que es claro que seguía estando mal informado sobre la situación de los indios y sobre la organización del levantamiento.

Nos sentimos tentados a sospechar que Pedro Joseph de Leoz, para alertar al virrey de los peligros de una posible extensión de la revuelta, se creyó obligado a mencionar que resultaban preocupantes varios sectores que no dependían de Tutotepec pero eran de población otomí. Era una exageración, pues dos de los lugares que menciona, Metztitlan y Huayacocotla, estaban en esa época bastante al margen de los problemas de la Sierra de Puebla. En cuanto a la mención "de una gran parte de la Huasteca", tal vez sólo aludía a algunos pueblos otomíes de los alrededores de Ixhuatlán (de Madero), como Molango y Santa María Apipilhuasco.

Este alcalde mayor, Pedro Joseph de Leoz, tenía un rancho en Tenantitlán, cerca de Tutotepec, y debía conocer bien la región. Había logrado, según sus palabras, tranquilizar por la vía pacífica el levantamiento de 1766, estaba claramente deseoso de calmar de la misma forma los enfrentamientos de 1769, sin tener que poner a combatir a españoles y mestizos contra los indios y sin tener que recurrir a la pobre milicia de negros y mulatos que tenía a su disposición en Tulancingo. Esta forma de actuar, por otro lado, encajaba perfectamente con la mentalidad de la administración colonial, que trataba de limitar los conflictos. Incluso podemos pensar que el virrey le había escrito algo en este sentido, a pesar de que no hayamos tenido acceso a su carta. Pero, finalmente, los partidarios del enfrentamiento prefirieron mantener al margen a este alcalde mayor, representante oficial de las acciones no violentas.

g) *El alcalde mayor, a quien se había informado previamente, fue mantenido al margen del proyecto para atacar el santuario otomí*

Las autoridades españolas de la región se preocuparon bastante tarde por la efervescencia de ideas que agitaba a los otomíes. El alcalde mayor de Tulancingo parece haberse tranquilizado muy pronto, en efecto. Se hizo cargo, sobre todo en 1767, de algunos ritos idolátricos poco importantes, practicados principalmente en cuevas cercanas a San Bartolomé y sobre las que mantuvo informado al obispo de Puebla. Es posible,

además, que las actividades sospechosas de los indios hayan continuado de forma bastante discreta y se hayan realizado en un área bien delimitada hasta finales de 1768. De hecho, no fue sino hasta la cuaresma de 1769 cuando el alcalde mayor supo, por su "lugarteniente de justicia" de Tutotepec, de la existencia en San Mateo de un "viejo indio inquietante de nombre desconocido, que se hacía llamar Diego" (A, f. 17). Así pues, este indio venerado por los otomíes de numerosos pueblos "por haber aparecido crucificado", seguía siendo poco conocido por los españoles del lugar en 1768. Pero durante la cuaresma de 1769, empezó a preocuparlos al celebrar, en la cima del cerro de San Mateo, grandes fiestas que atrajeron a numerosos indios, que a menudo venían de lejos, a quienes habría aconsejado, según se decía, dejar de pagar tributos al rey y derechos parroquiales a los curas. Entonces, algunas personas de habla española que habitaban en el lugar propusieron abiertamente al alcalde mayor encargarse ellos mismos de combatir y capturar al falso mesías. Fue entonces cuando Pedro Joseph de Leoz escribió al virrey, el 20 de junio, para informarle de la situación (A, ff. 17, 18). Ofrecía ir él mismo a la sierra, a pesar de las lluvias, para capturar, "con tacto y prudencia", a los principales culpables y llevarlos ante el Tribunal de la Fe, pero para ello pedía la aprobación del virrey. Por otra carta dirigida al virrey, fechada el 31 de agosto (B, f. 11), sabemos que, al haber obtenido la autorización de actuar, el alcalde mayor, acompañado de dos religiosos misioneros, había ido a Tenango, quizá en julio, pero que, desanimado por las torrenciales lluvias y por el estado de los caminos, había regresado al cabo de ocho días, por acuerdo de sus compañeros religiosos. Así, de vuelta en Tulancingo, donde tenía que encargarse de percibir los tributos, decidió dejar su intervención para después.

h) *El representante del obispo fue puesto al tanto del ataque*

Durante este tiempo el cura de Tenango había compartido sus inquietudes con el obispado de Puebla. Ahí, el Tribunal de la Fe de los indios le encargó que tomara todas las medidas necesarias para restablecer el orden y para arrestar al falso mesías. El obispo, monseñor Francisco Fabián y Fuero, parece haber enviado entonces al lugar a un representante personal dotado con amplios poderes. Y efectivamente, hacia el mes de junio de 1769 es cuando aparece en nuestros archivos la mención de un personaje fuera de lo común, llamado Ignacio García de la Vera, hombre inteligente y culto, a quien conocemos sobre todo gracias a una extensa carta o informe que dirigió a su obispo el 31 de agosto del mismo año (C, ff. 36-42). Ignoramos el título oficial que se le dio, pero resulta evidente que se trataba de un eclesiástico, pues a veces se le considera capellán y, en su informe, habla de un cura local llamándolo "mi compañero, el señor cura" (E, f. 34).

Sin duda, este enviado del obispo recibió, de parte de los criollos y los mestizos de habla española, la misma proposición que ya le habían hecho al alcalde mayor, es decir, tomar por asalto el santuario de los otomíes y capturar al mismo tiempo a su "mesías". Seguramente, incluso se vio muy presionado en este sentido por parte de estas personas influyentes y relativamente ricas, quienes, de hecho, eran los parroquianos que con más

fidelidad seguían las reglas y las consignas de la Iglesia. Ahora bien, estos "no indios", que eran muy minoritarios entre la población de la Sierra de Tutotepec, estaban evidentemente angustiados por la idea de un levantamiento generalizado que podría exponerlos a perder sus bienes e incluso la vida. No dejaron de subrayar que el medio más seguro de prevenir tal insurrección era un ataque sorpresa al aislado santuario de la montaña, donde se encontraba el jefe espiritual de los indios rebeldes, lo que debería bastar para desalentarlos mostrándoles la inanidad de las esperanzas mesiánicas en un dios todopoderoso.

Ignacio García de la Vera debió de mostrarse receptivo al realismo de este proyecto de ataque, que debía prevenir no sólo el riesgo de un levantamiento masivo, sino también obstaculizar el constante crecimiento de una forma mística de cristianismo popular que pedía la supresión de los derechos parroquiales y, según se decía, hasta la creación de la "libertad de conciencia". En su calidad de representante del obispo, y después de haber obtenido el acuerdo de fray Antonio Ramírez, misionero franciscano de Cuaxtla (E, f. 36 v), finalmente decidió unirse a un movimiento de combate que quizá no habría podido impedir, e incluso llegó a dirigir, si creemos en su informe del 31 de agosto. En efecto, debió de haberlo hecho, pero fue probablemente porque los criollos y mestizos de habla española lo necesitaban para entrenar a sus combatientes voluntarios, haciendo que el cura de cada pueblo, asistido por su lugarteniente de justicia local, los dirigiera.

Un ataque tan arriesgado debía organizarse rápidamente, en el mayor de los secretos y realizarse por sorpresa, cuando los posibles adversarios aún fueran poco numerosos, y antes de que pudieran recibir refuerzos. Tenían poco tiempo y, en tales condiciones, no era posible recurrir al alcalde mayor, que siempre estaba bastante lejos, en Tulancingo, y que tenía la costumbre, antes de actuar, de pedir la autorización del virrey. Así pues lo mantuvieron al margen del proyecto.

i) *Preparativos del ataque*

Los preparativos y el ataque al santuario otomí del Cerro Azul se describen detalladamente en el informe (E) que Ignacio García de la Vera envió al obispo de Puebla el 31 de agosto de 1769. No obstante, el alcalde mayor de Tulancingo, Pedro Joseph de Leoz, quien, como dijimos, no estuvo presente en el combate, dio después una breve descripción en una carta (B) fechada el mismo día, carta que envió al virrey marqués de Croix, y en la que describió algunos detalles interesantes.

Como había riesgos de una fuerte resistencia, el problema esencial era escoger un día en el que no hubiera un número demasiado grande de posibles adversarios en la cima del cerro. Se sabía que las fiestas atraían a miles de devotos o de espectadores, pero éstos se quedaban poco tiempo en el lugar. Como estas fiestas se celebraban a intervalos de 15 días, entre cada una había periodos en los que sólo permanecían en la cima los dirigentes, u oficiantes, y su guardia. Después de la fiesta, se pudo calcular que el grueso de esta guardia era de aproximadamente 230 hombres, lo que era bastante limitado. El 20

de agosto, las fiestas en la cima del cerro tenían tres días de haber terminado, pero para sorprender mejor a los indios mientras dormían, se decidió atacar en la noche del lunes 21 al martes 22 de agosto de 1769. Entonces, hicieron que el propio gobernador indígena de San Mateo, que estaba en contra de la sedición, vigilara y distrajera a los indios de su pueblo, con ayuda del fiscal mayor, Pedro Agustín, que se había vuelto enemigo de Juan Diego. Y a los indios que vivían en el pueblo mismo los engañaron tan bien, que permanecieron tranquilos en sus casas, sin sospechar nada, lo cual era esencial, pues de lo contrario habrían podido dirigirse en masa a la cima del cerro para salvar su santuario y a su adivino.

La cita se había fijado para el lunes 21 de agosto a las tres de la tarde en el lugar llamado La Laja, quizá bastante cercano al pueblo de San Mateo y desde donde podía verse de lejos el oratorio sagrado en la cima. Los organizadores habían pensado que podrían contar con más de 100 hombres de habla española, sobre todo criollos o mestizos. Pero, como el cura de Huehuetla y su gente no pudieron llegar a tiempo, tuvieron que conformarse con un poco menos, es decir, 60 hombres de Tenango, 25 de Tutotepec y cinco de San Mateo. A ellos se sumaban algunos "auxiliares", es decir, indios sometidos provenientes sobre todo de Tenango, pueblo dirigido por un enérgico cura. Las armas con las que contaban eran sobre todo machetes, pero cinco españoles contaban también con armas de fuego. La consigna fue hacer prisioneros más que matar.

La operación se retrasó por un aguacero torrencial que duró más de cinco horas. Finalmente, a las nueve de la noche se pusieron en marcha. De San Mateo llegó la tranquilizante noticia de que todos los indios de ese pueblo dormían en sus casas. Además, en ese momento, llegaron seis hombres de refuerzo de Huehuetla. En el camino, habían encontrado a un indio de Acalman llamado Ramón, a quien, por estar en contra de la rebelión, la gente de su pueblo había llevado al santuario para que lo juzgaran y a quien habían azotado duramente. Este hombre, lleno de rencor, de último momento proporcionó datos muy valiosos a los españoles y les indicó el lugar preciso del oratorio donde debían de encontrarse Juan Diego, su mujer y sus principales auxiliares.

3. El ataque al santuario otomí

a) *El santuario no estaba realmente fortificado en agosto de 1769*

El día del ataque, el cura de Huehuetla y su gente, que habían tomado una ruta particular, no pudieron escalar el cerro donde se encontraba el oratorio otomí porque se toparon con barricadas indígenas que les impidieron pasar. Entonces, al parecer algunos indios esperaban un ataque y habían empezado a fortificarse, pero sólo del lado sur.

No habían previsto nada en la ruta principal, la del sureste, por la que pasaban los numerosos peregrinos o devotos que asistían a las fiestas y a los diversos ritos organizados por Juan Diego y los suyos. Este camino subía por una cresta muy estrecha, con pendientes empinadísimas a cada lado. Habría sido bastante fácil defender el acceso.

Se habría podido, al menos, colocar centinelas encargados de dar la alarma. Pero no habían previsto nada de esto. Los españoles, que se presentaron de noche, después de una intensa lluvia, llegaron a la cima sin que nadie los viera. Tal negligencia se explica, quizá, por la ciega confianza que los indios tenían en una protección sobrenatural de lo que era, a sus ojos, un lugar sagrado. ¿Acaso no se decía que si los españoles y sus curas intentaban subir, serían fulminados o aplastados por los cerros? Esta confianza en lo sobrenatural y sus profecías se confirma por el sorprendente detalle de que todos los peregrinos otomíes tenían órdenes de traer consigo armas ficticias de madera que, cuando ocurriera el próximo fin del mundo, habrían de transformarse en armas verdaderas para uso de los elegidos. De hecho, los españoles encontraron miles de fusiles, mosquetas, pistolas y espadas de madera cuando llegaron a lo alto del cerro.

b) *Los españoles temían una resistencia encarnizada*

Un incidente relatado por el fiscal Pedro Agustín, y que él ubica en el mismo día del inicio del ataque, muestra que entre los rebeldes había indios audaces, valientes y confiados en el éxito de su causa. Un otomí de Santa María (¿Temazcalapa?) que había entregado a su hija (quizá como sirvienta) al cura de Tenango, tuvo la osadía de ir a reclamársela, con una flor en la mano, para el "viejo" (Juan Diego), que la pedía. Añadió que "el viejo" era el enviado del Altísimo y que aceptaría mostrar el cielo de Dios (la Gloria) al cura, si éste iba a visitarlo solo al cerro. Lo escucharon y después lo llevaron ante el juez, quien lo mandó azotar. De esta manera, estando cautivo, este indio pudo ver a todas las personas de habla española cuando se preparaban precisamente para asaltar el Cerro Azul. Sin inmutarse, les gritó: "Vayan y ya verán", pues quizá estaba convencido de que Juan Diego, inspirado por Dios, no podía ser vencido (F, f. 33 v).

Al parecer Pedro Agustín atribuye tal osadía y tal seguridad a los "efectos diabólicos" de una bebida preparada con una planta que no se precisa. Los hombres drogados con ella tenían visiones y aseguraban ver a su jefe espiritual a una distancia de 14 leguas. Adquirían, sobre todo, un valor que les permitía afrontar la muerte sin temor. Nos comentaron que estos indios eran "principales", considerados como santos, a los que se les confería gran autoridad. Respondían negativamente a todas las diligencias de calma de las autoridades coloniales (F, f. 33 v).

Si la planta en cuestión hubiera sido un hongo alucinógeno, podemos suponer que Pedro Agustín lo habría notado y mencionado. Tal vez era marihuana, conocida localmente con el nombre de Santa Rosa, pero parece poco probable. También podríamos pensar en el toloache *(datura)* o hasta en el peyote, que era usado por algunos chichimecas de los alrededores de Zacatlán.

c) *El asalto al santuario otomí la noche del 21 al 22 de agosto de 1769*

A las 10 de la noche, el centenar de asaltantes (más los auxiliares indígenas) llegaron a un

lugar donde ya no había un verdadero camino, sino solamente un estrecho sendero que subía a lo alto del cerro, siguiendo una reducida cresta, entre dos abruptas vertientes. El ascenso fue largo y dificultoso. No se encontró ninguna barricada, ningún puesto de vigilancia encargado de dar la alarma. Alcanzaron la cima el martes 22 de agosto hacia las dos o tres de la mañana. Todos se lanzaron de inmediato al asalto, tratando sobre todo de cercar el pequeño oratorio de paredes revestidas de barro, donde sabían que debían encontrarse todos los jefes espirituales de la rebelión.

Los cerca de 200 indios de la guardia fueron completamente sorprendidos mientras dormían. De acuerdo con Ignacio García de la Vera, los indios contratacaron "soberbiamente", con gran valor y enjundia. Armados sólo con machetes, palos y piedras, libraron una encarnizada batalla que duró más de dos horas. Fue preciso matar al capitán de estos indios (B, f. 12 v; E, f. 40) para salvar la vida al cura de Tenango, quien de forma imprudente se había lanzado contra él en medio de la pelea. Dicho jefe indígena era un hombre de la jurisdicción de Huauchinango, o sea probablemente de Tlaxco o de Cuaxtla, pueblos especialmente rebeldes. Los españoles subieron rápidamente a lo alto de la "horcacampanario" para hacer caer la campana. Primero derribaron la puerta del oratorio. Casi todos los que se encontraban adentro salieron, machete en mano y se lanzaron al combate sin miedo a morir, con tanta rabia que fue necesario someterlos uno por uno (E, f. 40 v). En el oratorio capturaron a la mujer considerada como nuestra señora de Guadalupe y al hombre que representaba a san Miguel. Pero el "viejo" al que llamaban Juan Diego no se encontraba ahí en el momento de ataque. Los otros declararon que, hacia la media noche, les había dicho que "debido a lo que estaba sintiendo en su corazón", iba a ir al baptisterio para hablar con uno o varios espíritus (que los españoles identificaron con el Diablo). De esta manera escapó al cerco del oratorio y pudo huir.

Después de dos horas de una lucha desigual, los indios se dieron cuenta de su derrota. Tenían muchos heridos y su capitán había muerto. Para no ser capturados, muchos de ellos huyeron deslizándose por las abruptas pendientes del cerro. Al amanecer, poco antes de las seis de la mañana, todo había terminado. Entre los asaltantes vencedores había unos 10 heridos leves y los auxiliares tenían dos heridos, uno de ellos grave. Entre los vencidos había un muerto, nueve heridos graves y muchos con heridas leves. Catorce indios con heridas más o menos graves fueron capturados, pero a pesar de estar heridos y atados seguían mostrándose tan rebeldes y obstinados que Ignacio García de la Vera no pudo sino sentir admiración (E, f. 40). Como uno de ellos estaba en peligro de muerte, le propusieron confesarse, pero respondió que su viejo jefe ya lo había confesado y le había dado la comunión. En total hubo alrededor de 20 prisioneros, incluyendo algunas mujeres. Entre ellas se encontraba la llamada virgen de Guadalupe y cuatro jovencitas que los indios de Tlaxco habían ofrecido al jefe inspirado (B, f. 12 v).

4. Después de la batalla

a) *El regreso a San Mateo. Entrega de los prisioneros a la justicia en Tenango*

Después de haber izado una nueva cruz, bendita, los vencedores dejaron el lugar, no sin haber incendiado todo lo que podía arder fácilmente. Más tarde, cuando el 12 de septiembre el alcalde mayor visitó el lugar del combate, sólo pudo apreciar las dimensiones del oratorio y de la sala de banquetes por los restos de la base de las paredes (C, f. 23).

El mismo martes 22 de agosto regresaron al pueblo de San Mateo con los prisioneros. Llevaron con ellos la campana, la estatua de san Mateo y la imagen de la virgen de Guadalupe que habían sacado de la iglesia. Entonces, se tomaron medidas para calmar a los indios del pueblo y para convencerlos de que ya no regresaran a la cima de su cerro sagrado. El jueves 24 de agosto, Ignacio García de la Vera, quien aparentemente había dirigido toda la operación, se encargó de ir a San Bartolo para entregar a los prisioneros a la justicia. Los remitió con el juez de Tenango y no con el de Tutotepec, pues pensaba que éste podría liberarlos con demasiada facilidad (E, f. 41 r). Finalmente, el 31 de agosto envió una larga carta al obispo de Puebla (E) para exponerle lo que había hecho y lo que había sucedido.

Sin embargo, la gente de habla española temía aún la posibilidad de una insurrección general. Familias de algunos pueblos otomíes habían dejado sus casas para ir a refugiarse en los bosques de los cerros (C, f. 20). Los indios de Cuaxtla y Tlaxco se habían sublevado, indignados porque habían arrestado a la virgen de Guadalupe, que había nacido en Tlaxco. Un notable de Tenango, antiguo alcalde, que había sido enviado a San Clemente como emisario de paz, fue asesinado por los rebeldes de este pueblo, a los que en vano trataba de hacer que se sometieran, pero que evidentemente temían haber sido hechos prisioneros por resistir por medio de las armas (C, f. 42).

b) *Posterior captura del visionario Juan Diego*

Fue entonces cuando el alcalde mayor llegó en persona de Tulancingo para encargarse del asunto. Entabló discretas negociaciones con los pueblos ubicados al noreste de Tutotepec, a través de un español o criollo llamado Manuel Gómez, que hablaba fluidamente otomí y al que apreciaban mucho los indios. Logró convencer a Joseph Tavera, gobernador otomí de San Andrés Godoo, que soñaba en particular con que su pueblo se convirtiera en cabecera de distrito, lo que finalmente no pudo concedérsele. Juan Diego, capturado el 10 de septiembre por los indios de San Andrés, fue entregado al cura de Tutotepec (C, f. 20 v). Al verlo, el alcalde mayor se sorprendió del gran prestigio que había podido conseguir un hombre de apariencia tan "despreciable" y mal vestido. El visionario, interrogado con insistencia sobre el origen de su actuar y sus convicciones, respondió en todo momento que lo único que había hecho era ejecutar la voluntad de Dios, Señor del Cielo, que se le había aparecido en la cruz, le había hablado y dictado la manera como debía conducirse.

Sin embargo, quedaba por resolver un problema menor de atribuciones y competencia administrativa, pues los curas de Tenango y de Huehuetla, junto con el representante del obispo, se habían lanzado a una acción militar importante sin haber avisado al alcalde mayor de Tulancingo, que era el representante del virrey. Pero éstos se sentían justificados de antemano por el éxito de su empresa y por su carácter religioso de defensa de la fe contra la idolatría. Ignacio García de la Vera envió al alcalde mayor, el 28 de agosto, una carta de disculpas (D) en la que dejaba una parte de la responsabilidad al cura de Tenango, y en la que explicaba que la gravedad de las circunstancias había exigido una acción brevemente preparada en secreto y rápidamente ejecutada, lo que había impedido informar a Tulancingo. El 31 de agosto, el mismo capellán envió al obispo de Puebla, Francisco Fabián y Fuero, una larga carta en la que le expuso todo lo que había sucedido y el papel que él había desempeñado (E, ff. 36-42 v). Este recibió del virrey una carta de felicitaciones por la victoria del 22 de agosto, pero una carta del obispo, del 16 de septiembre, le recomendó "no separarse del alcalde mayor", persona de experiencia y buen juicio.

El virrey, discretamente informado, escribió al obispo para enviarle una copia de un informe del alcalde mayor en el que se anunciaba la captura del "principal indio perturbador". En esta carta le rogaba también tomar todas las medidas necesarias para que los indios fueran administrados "con la puntualidad necesaria", lo que quería decir "juzgados con moderación".

c) *El problema del castigo a los culpables*

A falta de poder buscar en los archivos del obispado de Puebla y de su Tribunal de la Fe, que seguramente no están abiertos al público, ignoramos en la actualidad los castigos que se infligieron por este levantamiento. Sin embargo, los Archivos Nacionales, en el expediente correspondiente, contienen algunas cartas que fueron intercambiadas al respecto antes del juicio, entre septiembre y octubre de 1769. En los casos de este tipo, la justicia civil o religiosa de la Nueva España tenía la costumbre de señalar a algunos individuos considerados como los principales responsables e infligirles penas severas para que sirvieran de ejemplo, mientras que a los otros participantes por lo general los absolvían o los trataban con indulgencia.

En una carta del 23 de septiembre de 1769, el obispo de Puebla pidió a su delegado local, Ignacio García de la Vera, que fueran enviados ante su vicario general para ser juzgados, en primer lugar Diego Agustín (llamado Juan Diego), luego la mujer que había desempeñado el papel de la virgen de Guadalupe y finalmente entre cuatro y seis cabecillas, a quienes se había considerado responsables de los disturbios. Añadió que la mayoría de los indios eran pobres ignorantes dignos de compasión, que merecían ante todo que los misioneros (del Colegio de Pachuca) los instruyeran en la fe cristiana. Aprobaba la conducta del alcalde mayor, que preconizaba una actitud paternal y benigna, pero los partidarios de la represión no compartían esta opinión. Pedro Joseph de Leoz le señaló al virrey que si le resultaba necesario hacer prisioneros a todos los culpables,

como ciertos extremistas lo exigían, el rey corría el riesgo de perder a más de 3 000 tributarios. Por esto y por otras razones, el marqués de Croix escribió al obispo de Puebla para sugerirle que sería conveniente arrestar sólo a algunos cabecillas, además de al principal culpable (Juan Diego) y al que lo había formado (Nicolás, del pueblo de Santiago).

d) *La represión de la sedición fue financiada por el Creso de las minas de plata*

El 17 de septiembre de 1769, el alcalde mayor de Tulancingo recibió una donación de 1 000 pesos para la disminución de la idolatría de los indios de la Sierra de Tutotepec y de Tenango. El riquísimo dueño de minas de plata de real del Monte, don Pedro Romero de Terreros, conde de Regla, fue quien le dio esta suma. El mismo alcalde mayor recibió el 22 de octubre una carta del virrey, en la que lo felicitaba por haber acabado con la revuelta y lo autorizaba a utilizar los 1 000 pesos de Romero de Terreros para recompensar a aquellos que habían participado en la pacificación, y también para comprar el material necesario para los trabajos de los caminos que los indios de la sierra se encargarían de construir. El mismo día, el virrey envió una carta al conde de Regla para anunciarle que había comunicado a la Corte de Madrid toda la consideración que le habían inspirado sus distinguidos servicios en beneficio de la pacificación.

No debería extrañarnos que Pedro Romero de Terreros, ferviente católico, haya querido contribuir a la represión de la idolatría. Pero no podríamos olvidar que, cuando envió sus 1 000 pesos a aquellos que acababan de aplastar la sedición, él mismo acababa de salir con vida de un motín realizado por sus mineros en rebelión, y que estaba empecinado en castigar a los responsables de dicho motín, sirviéndose para eso del alcalde mayor de Tulancingo (Agustín Ramos, 1992, pp. 98-110). Para él, el éxito de una sedición en Tutotepec habría vuelto más difícil la tarea de los “recogedores”, que obligaban a los pueblos vecinos a enviar trabajadores forzados a las minas de Real del Monte. En cuanto a los agradecimientos oficiales, éstos sólo completaban la lista de favores nobiliarios ya concedidos por el rey a Pedro Romero de Terreros, quien era uno de los hombres más ricos de la Nueva España.

e) *Un detalle secundario de la sedición: el proceso de los hermanos Gómez acusados de idolatría*

A principios del siglo XVIII, cuando los primeros criollos o mestizos de habla española empezaron a establecerse en los cerros de la Sierra de Tutotepec, debieron de sentirse muy aislados en medio de una numerosa población india que hablaba únicamente otomí y que había permanecido muy homogénea en su organización social y tradiciones. Así pues, prácticamente se vieron obligados a adaptarse a este medio indígena y participar en sus fiestas, sus ritos agrarios, sus prácticas médicas, etc. Esto debió parecer entonces normal y hasta trivial, como parece todavía en nuestros días en algunos rincones alejados del México indígena. Pero de repente esta situación se volvió sospechosa de apostasía en

el tenso clima social y religioso creado por la revuelta de 1769. Eso explica un proceso inquisitorial, lleno de datos etnológicos y sociológicos, que se entabló en 1771 contra los hermanos Joseph y Manuel Gómez, ya viejos y quienes aparentemente habían llegado a vivir con cierto desahogo, debido en parte, a las buenas relaciones que habían sabido establecer con los indios. Se consideraban españoles, pero probablemente eran criollos. Fueron denunciados por su sobrino, Pedro Gómez, un joven pobre de 20 años, simple jornalero agrícola, que hizo citar contra sus tíos a un buen número de testigos de cargo, casi todos indios. Esto desencadenó un proceso cuyos detalles se conservan en el Archivo General de la Nación (Ramo de Inquisición, vol. 149, exp. 24).

Ya tuvimos oportunidad de hablar del viejo Manuel Gómez, a quien en 1769 el alcalde mayor de Tulancingo había usado para entablar negociaciones con algunos de los indios que se sublevaron, luego del asalto al Cerro Azul. En una carta dirigida al virrey, fechada el 12 de septiembre de 1769 (C, f. 20), el alcalde mayor hace mención de los servicios prestados en esa ocasión por Manuel Gómez, que era propietario de un rancho y resultaba "muy grato a los indios".

Este hombre, que tenía 60 años en 1771, vivía desde hacía 30 años cerca de Tenango, donde había obtenido el puesto de lugarteniente de justicia. Lo acusaron de haber asistido a una fiesta otomí y haber acompañado a los indios hasta su santuario, u oratorio, al final de la misma. También lo acusaron de haber tenido vínculos con un hombre de habla española, criollo o mestizo, llamado Nicolás Trejo, a quien consideraban que se había vuelto el adivino ("zahori") del pueblo El Pozo, cerca de Pantepec. Lo acusaron sobre todo de haber faltado a los deberes de su cargo, al no haberse ocupado de detener a un peligroso brujo de San Gregorio Xococapa, llamado Joseph Diego, cuya captura había sido solicitada por la justicia y a quien dejó pasar hacia Sicatlan (Tzicatlán). Al parecer, se había conformado con arrestar a los tamemes (cargadores) del brujo para quitarles una vara ritual con empuñadura de plata, con la que se quedó.

Su hermano mayor, Joseph Gómez, de 70 años y completamente analfabeta, se había casado, al parecer ya bastante grande, con una india otomí, María de San Juan, con la que al parecer se llevaba bien. De esta unión nació un hijo, Manuel, que sufrió un absceso en la espalda y a causa del cual finalmente murió. Sus padres en ningún momento dudaron que un mal de este tipo era producto de maleficios y que era necesario que lo trataran especialistas, es decir, curanderos indígenas. La madre, entonces, fue con dos curanderos de Tenango, Juan Miguel Ambrosio y Juan Pacheco. Éstos, en su mentalidad tradicional, consideraron que si el maleficio había tenido éxito era porque Joseph Gómez era culpable de haber desbrozado el bosque del cerro Xotehe sin haber hecho ningún sacrificio a los espíritus del lugar y sin haberles ofrecido siquiera una "santa cruz".

Los dos curanderos organizaron una ceremonia de ofrenda a los espíritus de este cerro y su bosque, lo que implicaba la utilización ritual de tamales de maíz y de frijol, de papel de amate, de un guajolote sacrificado, etc. Los gastos, al parecer, fueron

negociados por María de San Juan, que era una excelente administradora. Naturalmente, la ceremonia se llevó a cabo al aire libre, en el campo de caña recientemente desbrozado por Joseph Gómez, pero que por desgracia estaba junto a un camino bastante transitado. Algunas personas pudieron observar de lejos la ceremonia, entre ellas Pedro Gómez, sobrino de Joseph, quien hizo la denuncia.

Todo esto era bastante común en un ambiente regional en el que el poder efectivo de la brujería casi no era cuestionada. Pero, en 1771, Joseph Gómez fue acusado de idolatría por su sobrino. Los hechos denunciados sucedieron antes del levantamiento de 1769, pero el sobrino, Pedro Gómez, luego de haber estado mucho tiempo en la Huasteca, no hizo la denuncia ante el cura titular de Tenango, José María Antonio de Arroyo, hasta 1770. Éste la transmitió a la Inquisición, ya que se trataba de un crimen contra la fe cometido por un hombre "de razón", es decir, no indio. El asunto era grave y los dos hermanos fueron citados a comparecer en Tulancingo ante Pedro de Ugariz, cura y juez eclesiástico de esta ciudad. Éste trasmitió una copia del expediente al obispo de Puebla, Francisco Fabián y Fuero, y hasta al arzobispo de la ciudad de México, Francisco Antonio de Lorenzana.

Ignoramos la decisión final de la Inquisición, pero es probable que los hermanos Gómez, que debían ser, a pesar de todo, buenos parroquianos, se hayan salvado gracias a la intervención del nuevo cura interino de Tenango, José María Antonio de Arroyo. Éste disculpó a Joseph Gómez y a su mujer e incriminó a los curanderos otomíes. Incluso envió al obispo de Puebla una declaración en la cual el inculpado, Joseph Gómez, se esforzaba por justificarse. En cuanto a Manuel Gómez, él mismo presentó su defensa frente al juez eclesiástico, haciendo una declaración escrita en la cual hizo el esfuerzo de añadir una firma temblorosa.

f) *Datos etnológicos extraídos del proceso de los hermanos Gómez*

Al parecer, el proceso de los hermanos Gómez no dio lugar a ninguna acción o investigación judicial en contra de los dos curanderos indígenas. Los indios escapaban a la jurisdicción de la Inquisición. De hecho, los curas seculares habían recibido consignas de apaciguamiento. En cuanto a los religiosos del Colegio de Pachuca, al parecer trabajaban sobre todo por persuasión. Del extenso papeleo inquisitorial de 1771, pueden extraerse datos, algunos de los cuales mencionan hechos etnológicos actuales.

En primer lugar, resulta evidente que a pesar del fracaso de 1769, algunos centros activos de tradición y resistencia indígena se mantenían, particularmente en San Gregorio, Sicatlán y El Pozo. Había casi en todas partes, escondidos en el bosque, oratorios que los indios llamaban "buenas casas" y los españoles "casas de idolatría". Entre los ritos médicos mencionados en este proceso, podemos mencionar la costumbre de extraer el mal por medio de succión o de soplar sobre el punto enfermo.

Se dan también algunos detalles sobre la ofrenda hecha a los espíritus del cerro Xotehe: tamales, carne con salsa, guajolote sacrificado y papel de amate. Todo debía ser

ofrecido cerca de un fogón encendido, con pulque servido en una jícara laqueada. La importancia del papel de amate se menciona varias veces. El nombre de papel de "jonote" que se le da es tal vez un vago término general, sin significado botánico muy preciso. El texto menciona que este papel se recortaba con tijeras, ya sea "en pedazos largos" o bien "en papeles colorados del tamaño de un medio pliego". No se menciona ningún muñeco de papel recortado, que seguramente aún no se usaban en aquella época.

SEGUNDA SECCIÓN: DISCUSIÓN E INTERPRETACIÓN DE LOS HECHOS

1. GENERALIDADES

a) *Crítica de nuestras fuentes acerca de la sedición de los otomíes*

Nuestras fuentes acerca de la sedición de los otomíes de Tutotepec están conformadas, principalmente, por algunas cartas escritas por el alcalde mayor de Tulancingo, Pedro Joseph de Leoz, o bien por el capellán Ignacio García de la Vera, aparentemente delegado o representante personal del obispo de Puebla. El testimonio obtenido de un indio, Pedro Agustín, fiscal mayor del pueblo de San Mateo, es un documento de otra naturaleza.

Docto. A) Sólo uno de estos documentos es anterior al ataque del 22 de agosto. Se trata de una carta (A) escrita el 20 de junio de 1769, en la que el alcalde mayor presenta la situación al virrey de forma sencilla y con cierta objetividad. Al haberse enterado de la actividad mística de un anciano indio de San Mateo y de los temores que dicha actividad suscitaba, hace mención de un proyecto para atacar el santuario de este indio en la cima del cerro de San Mateo. Pero expone las dificultades de semejante acción violenta y más bien propone ir él mismo para tratar de calmar a los indios hablando con ellos, como aseguraba que había logrado hacerlo en 1766. Leoz no tenía nada de sentimental, pero debía pensar que la administración virreinal trataba de evitar los problemas susceptibles de agravarse y extenderse.

Después del triunfo armado del 22 de agosto, tal objetividad ya no era conveniente. Los responsables del ataque estaban principalmente preocupados por justificar su intrépida iniciativa, que había sido realizada sin la autorización del alcalde mayor, quien era el representante del virrey. El alcalde mayor, que no había sido puesto al tanto, no pudo criticar mucho una acción que había terminado en verdadero éxito. Casi quedó limitado a explicar por qué no había estado presente para pelear por su rey y por su fe. Todos estaban de acuerdo en atribuir a los indios toda la responsabilidad y considerar que su "crimen de idolatría" justificaba plenamente el ataque del que habían sido víctimas. Esto explica el interés por describir y subrayar todo lo que podía resultar molesto de las tradiciones indígenas, y lo útil que, para lograrlo, resultaba el testimonio solicitado después a Pedro Agustín, fiscal mayor de San Mateo.

Docto. D) El 28 de agosto, seis días después del enfrentamiento, el capellán Ignacio García de la Vera, representante del obispo, escribió una carta (D) al alcalde mayor para explicarle que las necesidades de un ataque enérgico y repentino no habían permitido solicitar su ayuda, en su lejana residencia de Tulancingo.

Docto. E) El 31 de agosto, el mismo Ignacio García de la Vera envió una carta (E), desde Tenango, al obispo de Puebla para explicarle la manera en que él mismo y el cura de Tenango habían preparado, organizado y realizado el ataque, con el acuerdo del cura de Huehuetla, pero sin contar con el cura de Tutotepec, todo esto sin avisar al alcalde mayor. En esa carta se dan todos los detalles del combate, el indio muerto, los heridos, los prisioneros y su presentación ante la justicia de Tenango, en lugar de ante la de Tutotepec. Esta carta anuncia el envío del testimonio indígena del fiscal de San Mateo.

Docto. B) El mismo día, el 31 de agosto, el alcalde mayor escribió al virrey para ponerlo al tanto del combate y para explicarle la manera en que había sido excluido del proyecto de ataque. En esta carta (B) encontramos precisiones sobre las armas y la lucha. Es particularmente rica en datos, a veces mal entendidos, sobre las creencias y prácticas de "idolatría" de los indios. Esta carta, escrita por Pedro Joseph de Leoz desde su rancho de Tenantitlán, cerca de Tutotepec, expone su intención de dirigirse él mismo al lugar para hablar con los indios e intentar utilizar con ellos el método de persuasión que decía había puesto exitosamente en práctica en 1766.

Docto. C) El 12 de septiembre, el alcalde mayor volvió a tomar la pluma para dar parte al virrey de su éxito. Había logrado que los indios de San Andrés le entregaran al criminal Juan Diego, quien de esta manera pudo ser presentado ante el cura de Tutotepec. Esta carta (C) menciona una visita al Cerro de la Adoración y da útiles precisiones sobre los restos de los pequeños edificios que los indios habían construido en ese lugar.

Docto. F) Finalmente, se encuentra el testimonio de Pedro Agustín (F), un indio otomí que primero había creído en el poder sobrenatural de Juan Diego y le había confiado a sus dos hijos, gravemente enfermos, para que los curara. Después, ya que sus hijos habían muerto, se volvió enemigo del profetacurandero y se alió a los españoles, al grado de ayudarlos distrayendo a los indios de San Mateo durante el ataque. Su testimonio oral, a menudo confuso, a veces mal entendido o mal transcrito, representa una denuncia de sus propias creencias tradicionales. Pero encontramos en él datos fundamentales sobre los inicios en la preparación de Juan Diego, la virgen de Guadalupe, las prácticas rituales de los indios, etcétera.

b) *Carácter particular de la sedición otomí de 1769*

Nos parece de utilidad discutir aquí los sucesos de los años 1766-1769 de los otomíes de Tutotepec y compararlos con los de las revueltas campesinas de la época colonial

estudiadas en México por William B. Taylor (1979). Hemos intentado interpretarlos a la luz de las creencias y prácticas religiosas indias que pudimos conocer durante nuestras recientes investigaciones en el norte de la Sierra de Puebla.

Entre las numerosas revueltas que menciona Taylor, la de los otomíes de Tutotepec es única. Abarcó numerosos pueblos, todos de lengua otomí. Se prolongó durante cuatro años y se fue transformando, ya que luego de un inicio de carácter más bien social se convirtió cada vez más en una especie de misticismo religioso milenarista. En efecto, en su primera etapa de 1766, parece haber manifestado sobre todo una resistencia bastante trivial a la autoridad de los curas de parroquia y de los oficiales de justicia. Los rebeldes abrieron la prisión y liberaron a los indios prisioneros, y después, preocupados por su osadía, huyeron a los cerros para impedir que los arrestaran. El alcalde mayor de Tulancingo, que calificó estos disturbios de simples alborotos, logró calmar a los rebeldes, los llevó de regreso a sus pueblos y renunció a encarcelar a los culpables.

Pero después de esta crisis debió de subsistir cierta inquietud, marcada sobre todo por una viva hostilidad contra el clero secular. Fue en este ambiente, aún tenso, en el que un agitador místico que se decía inspirado por Dios creó y desarrolló la segunda etapa de los disturbios. Éstos tuvieron la originalidad de contar con un centro alejado de cualquier pueblo, en la cima de un cerro sagrado, lo que permitía, al principio, escapar del control de las autoridades civiles y religiosas. En esta cima, primero deshabitada, se concentró una actividad esencialmente religiosa basada en creencias, fiestas y ritos característicos de una especie de catolicismo popular marcado por algunos vestigios de tradiciones prehispánicas. El profeta, que se hacía llamar Juan Diego y a quien acompañaba una mujer a la que llamaban la virgen de Guadalupe, celebró misa, administró sacramentos, organizó procesiones, etc., y se hizo tratar con todo el respeto que merecía un representante del Altísimo. Las fiestas bimensuales incluían también danzas y festines, quizá con borracheras de pulque. El fin que se buscaba, y que los participantes aceptaban bastante bien, era evidentemente remplazar a los sacerdotes católicos por un clero indígena reclutado y formado en ese lugar. De ahí el rechazo muy popular a pagar a los curas las obvenciones exigidas por los sacramentos. En el mismo sentido iba el principio del rechazo al pago del tributo que todos los indios debían hacer al rey. Este rechazo se mencionaba con claridad en la enseñanza del profeta, pero ignoramos si muchos otomíes se atrevieron a enfrentarse de esta forma a las autoridades civiles y si tuvieron tiempo de hacerlo. Lo que es cierto es que las fiestas y ceremonias realizadas en lo alto del cerro sagrado atrajeron a miles de indios de todos los pueblos de la región. Estos espectadores o participantes aprendían y luego difundían la ideología del profeta, que anunciaba el inminente fin del mundo y el advenimiento de una nueva humanidad en la cual los españoles, sus obispos y su virrey se convertirían en los servidores y los tributarios de los indios, gobernados por el representante de Dios en la Tierra.

El odio hacia los españoles y hacia su clero secular parece evidente en los sueños milenaristas de los indios, pero en la realidad no los hizo llegar a ejercer en su contra la violencia ni el asesinato. Lo único que hicieron los otomíes fue defenderse cuando los

atacaron.

No podríamos decir lo mismo de los criollos y mestizos de habla española. Éstos se sentían evidentemente amenazados, tanto en su persona como en sus bienes, por el constante aumento de una ideología india que les resultaba hostil, que ponía en riesgo sus ingresos y que además, molestaba profundamente sus convicciones católicas tradicionales. De ahí la idea de acabar con estos peligros mediante un ataque a mano armada contra el santuario indígena aislado en la cima del cerro. La astucia fundamental fue lograr la participación del clero local, a excepción del cura de Tutotepec. Este sorpresivo ataque nocturno costó la vida de un hombre y decenas de heridos. Finalmente tuvo como resultado el inicio, en Puebla, de un proceso en el Tribunal de la Fe de los indios. Así, en el conjunto de levantamientos que estudió W. B. Taylor, el de los otomíes de Tutotepec tiene la particularidad de no haber existido realmente como un verdadero levantamiento indio. De hecho, no fue sino el inicio de una sedición, de carácter religioso. Esta sedición habría podido provocar un levantamiento general, pero fue aplastado de manera preventiva por un ataque a mano armada, dirigido por la gente de habla española (entre ellos tres sacerdotes) contra las creencias y prácticas supersticiosas de los indios.

2. EL CONFLICTO SOCIAL Y RELIGIOSO

a) *Hostilidad entre los indios y la gente de habla española*

Ya hemos mencionado antes que en 1769 la gran mayoría de la población india de la Sierra de Tutotepec era india, pero que ya contaba también con una pequeña minoría de gente de habla española, sobre todo criollos o mestizos que se consideraban a sí mismos como "gente de razón" y cuya superioridad social e intelectual era evidente. Estos recién llegados vivían sobre todo del comercio y la usura, pero invertían la mayor parte de sus ganancias en la adquisición de tierras comunales indias, que después les era fácil cultivar con mano de obra local, abundante y barata. En cuanto disponían de extensiones de tierra suficientes, podían dedicarse a la crianza de ganado mayor.

El caso de los hermanos Gómez, de quienes hablaremos más adelante, muestra que a principios del siglo XVIII algunos de estos recién llegados habían encontrado la forma de acercarse al mundo indígena otomí. En 1769, aún había personas así, ya que una carta del alcalde mayor de Tulancingo, fechada el 20 de junio, habla de manera un tanto imprecisa de algunos individuos "de razón", es decir, no indios, que habían simpatizado con el movimiento de Juan Diego. Uno de los testigos en el proceso de los hermanos Gómez en 1771, menciona incluso a un hombre "de razón", llamado Nicolás Trejo, que era honrado y gratificado por los indios de El Pozo porque lo consideraban un adivino ilustrado. A pesar de estas excepciones, no hay duda de que en 1769 la gran mayoría de la gente que hablaba español en la Sierra de Tutotepec se había puesto en contra de los indios, hasta el punto de llevar a cabo el ataque al santuario del Cerro Azul.

Por su parte, los indios debían tener un sentimiento de hostilidad, incluso de odio,

contra los colonos que hablaban español establecidos en su región. Súbditos impotentes de un régimen colonial autoritario, fácilmente expuestos a ser azotados o encarcelados por las autoridades locales, estos indios habían trasladado sus problemas y sus rencores al plano de sus creencias religiosas o míticas. De ahí su sueño sobre un cataclismo mundial deseado por Dios, después del cual la humanidad actual se transformaría, se invertiría, y los españoles quedarían sometidos a los indios y estarían obligados a pagarles tributo. Esta profecía, mencionada por el alcalde mayor en su carta (B) del 31 de agosto, está confirmada por el testimonio de Pedro Agustín (F). En ella se habla del Señor supremo del Cielo, que bajaría a la Tierra para exterminar a los españoles, a su rey, a su virrey, a sus obispos y a sus sacerdotes, a excepción de aquellos que aceptaran someterse. Pero todo esto se ubica en el plano del mito. De hecho, en los documentos de los archivos con los que contamos, no se menciona a ningún español o sacerdote muerto o maltratado por los indios, salvo en el combate del Cerro Azul, donde los otomíes no hacían sino defenderse contra un ataque premeditado. Lo que es más, en este combate, cierto número de indios, sumados a la causa de su cura, lucharon contra sus hermanos de raza. El hombre que luego fue asesinado en San Clemente era un indio de Tenango, que poco después de la batalla intentaba predicar la sumisión a los rebeldes de este pueblo y les aconsejaba volver a sus casas, lo que los habría puesto al alcance de la justicia colonial.

Los acontecimientos de 1769 representan un trágico episodio de lo que el comentador del Lienzo B de Acaxochitlán, fechado en 1738, llamaba “la segunda conquista de México” (Stresser-Péan, 1998). Desde entonces, este tipo de conquista se llevaba a cabo de manera constante en muchas regiones apartadas, debido a la inferioridad real de los indios en los planos económico, administrativo y cultural, frente a colonos emprendedores, realistas y ahorradores. Esta “segunda conquista”, que en el siglo XIX se vio favorecida por las Leyes de Reforma y Colonización, se sigue llevando a cabo en la actualidad, como lo muestra el caso de Huitzilán de Serdán, estudiado por Taggart (1983, pp. 30-35). En este pueblo nahua ubicado al sur de la Sierra de Puebla, gente de habla española, proveniente de la ciudad minera de Tetela de Ocampo y sus alrededores, empezó a establecerse en el lugar a principios del siglo XX, primero como comerciantes, pero no tardaron en enriquecerse. En el censo de 1980, todavía no representaban más de 10% de la población, pero ya poseían 80% de las tierras y se habían apropiado del comercio y la administración. Su porcentaje anual de mortandad era 8.75% para los hombres y 9.7% para las mujeres, mientras que para los indios las cifras eran 34.8% y 30.9%, respectivamente. De ahí un clima de conflicto tan grave como para que resultara necesaria la presencia de un destacamento militar. Sin embargo, Taggart menciona que los indios de Huitzilán se mostraron respetuosos de la riqueza y el poder de sus nuevos amos.

b) *Juan Diego habría deseado ponerse en contacto con los misioneros franciscanos de los colegios de propaganda Fide*

El visionario otomí Juan Diego se mostraba muy hostil hacia los curas seculares, a los que desde hacía unos 15 años el obispo de Puebla nombraba en cada pueblo. Sin embargo, en sus inicios, al parecer intentó ponerse en contacto con los religiosos franciscanos del Colegio de Pachuca, que se habían establecido en Cuaxtla y predicaban en la región. Él los invitó formalmente a que fueran a visitar el oratorio sagrado, donde próximamente debía descender el Señor del Cielo. Su llamado no tuvo respuesta, lo que lo ofendió muchísimo. A partir de ese momento, consideró que los misioneros, así como los otros sacerdotes católicos, se oponían al próximo Reino de Dios y por tanto también ellos estaban condenados a morir.

c) *Una secularización inoportuna*

La secularización de los conventos agustinos del norte de la Sierra de Puebla, decidida por la administración colonial de los Borbones, seguramente no resultaba desagradable para el obispado de Puebla, donde Palafox, en el siglo XVII, ya había actuado en este sentido. El obispo, don Francisco Fabián y Fuero, hombre cultivado e instruido, no estaba en contra de todos los religiosos, ya que envió a Tutotepec y Pahuatlán, como evangelizadores, a algunos franciscanos del Colegio de Pachuca. Pero ante todo creó en cuanto le fue posible, parroquias seculares que asignó a curas probablemente surgidos de sus seminarios diocesanos. Ahora bien, este simple cambio de autoridad religiosa local, que en otros lugares generalmente no tuvo gran importancia, aquí parece haber contribuido a agravar una situación ya tensa.

Hemos mencionado, en el segundo capítulo de la presente obra, que el cronista franciscano Agustín de Vetancurt (1960-1961) había llegado a escribir que a finales del siglo XVII, los religiosos de la Nueva España habían perdido en gran medida el afecto de los indios que administraban entonces, luego de haberlos previamente convertido. Podemos pensar que Vetancurt hablaba sobre todo del centro de México, donde, 200 años después de la Conquista, los indios ya estaban muy hispanizados y donde la autoridad de los religiosos, instalados en sus espléndidos conventos, comenzaba a parecer un tanto anacrónica. No debía suceder lo mismo en las regiones montañosas apartadas, como el norte de la Sierra de Puebla, donde los indios, no muy bien evangelizados en el siglo XVI, mantenían una especie de catolicismo popular de tradición indígena con vestigios prehispánicos. Regiones así no eran fáciles de administrar religiosamente, y el mismo Palafox las había dejado en manos de los religiosos.

Antes de la secularización, los padres agustinos de los conventos de Tutotepec y de Pahuatlán habían logrado regir, sin mayores problemas, a sus parroquianos otomíes durante dos siglos. Ciertamente, hubo serias resistencias entre los años 1625 y 1634, cuando fue descubierta y reprimida entre los otomíes la persistencia de las ceremonias mensuales del antiguo calendario prehispánico. Pero las cosas no habían llegado muy lejos y pronto todo había regresado al orden. Lo que es más, los documentos de 1769 muestran que las medidas tomadas en el siglo XVII en contra de este calendario otomí finalmente habían llevado a su abandono y olvido.

Ignoramos las fechas exactas en las que los agustinos abandonaron estos dos pueblos, pero parece seguro que los problemas de 1766-1769 empezaron menos de 15 años después de su remplazo por curas seculares. En este corto periodo, un verdadero sentimiento recíproco de hostilidad se había generado entre los indios y algunos de sus nuevos curas.

Para intentar explicar semejante cambio, primero es conveniente recordar que en este sector, la partida de los religiosos había representado la ruptura de una vieja tradición. En efecto, los conventos de Pahuatlán y Tutotepec habían sido fundados en el siglo XVI para la conversión y la cristianización de los otomíes. Dicho objetivo, que se les había asignado en 1552 y 1554, había seguido siendo su razón de ser durante dos siglos. Implicaba para los religiosos, al menos en principio, el deber de conocer y practicar, más o menos, la lengua de los otomíes, que durante más de 150 años, habían sido casi sus únicos parroquianos. Se había creado una red de obligaciones recíprocas entre los padres agustinos y sus indios. El relativo aislamiento y la continuidad de la vida conventual debieron de haber favorecido que se mantuvieran dichas tradiciones, a pesar de que a veces algunos religiosos se habían desentendido de aprender la lengua de sus fieles, como lo señaló B. García Martínez (1987, p. 92).

Todo cambió con los jóvenes sacerdotes seculares designados por su obispo. Desde el momento de su llegada a algún pueblo, debían de sentirse aislados y fuera de lugar. En general, provenían de regiones mexicanas más evolucionadas donde se hablaba español y tal vez un poco de náhuatl. De buenas a primeras los ponían en contacto con indios atrasados que hablaban una lengua difícil, y cuyas costumbres, aunque cristianas, no podían sino contrariarlos. Cada cura recién llegado se sentía inevitablemente tentado a integrarse al grupo minoritario, aunque dominante, de los comerciantes y colonos de habla española, del que nada les parecía ajeno y cuyos principales miembros tenían, por lo general, sus casas o sus tiendas en el pueblo, muy cerca de la iglesia. En cambio, con los indios, que a menudo vivían aislados en el campo, los contactos personales eran forzosamente más reducidos y una de las principales preocupaciones era percibir el pago de los impopulares derechos parroquiales.

En 1769, la ideología milenarista de los otomíes deseaba la partida de los curas y su remplazo por un clero indígena. Dos de los tres curas, el de Huehuetla y sobre todo el de Tenango, aportaron entonces su apoyo al asalto armado del cerro de San Mateo, e incluso participaron en él, con la ayuda del representante del obispo. Esto acarreó nuevos rencores. Al enterarse el cura de Tenango por los misioneros franciscanos de que los indios estaban muy predispuestos en su contra, escribió al alcalde mayor de Huauchinango el 31 de agosto de 1769 para pedirle la protección del lugarteniente de Pahuatlán y rogarle que arrestara a algunos indios de Cuaxtla y Tlaxco, considerados particularmente peligrosos. Tal vez luego solicitó que lo reasignaran, pues en 1771 lo remplazó un cura interino en Tenango.

3. LOS PRINCIPALES ACTORES DE LA SEDICIÓN

a) *El inspirador de la sedición: Diego Agustín, llamado Juan Diego*

Anteriormente dijimos que, entre los indios, sólo un hombre fue realmente el inspirador de la sedición, y que fue conocido primero con el nombre de Diego Agustín y después con el de Juan Diego.

Al principio del presente capítulo, hablamos de este visionario y mostramos que ya tenía alrededor de 50 años cuando una enfermedad le reveló su vocación mística. En nuestros días, este tipo de llamado del mundo sobrenatural es aún la causa de la vocación de la mayoría de curanderos-adivinos, pero se produce generalmente en la adolescencia o un poco después.

Entre los otomíes de la Sierra de Tutotepec, en la segunda mitad del siglo XVIII, la costumbre era que un individuo tuviera dos nombres que, normalmente, eran nombres de santos elegidos en el momento de su bautizo. El inspirador de la sedición se llamaba en realidad Diego Agustín, pero ya en 1768 se hacía llamar Juan Diego, por el nombre del indio a quien según la tradición se apareció la virgen de Guadalupe, en 1531, en el cerro del Tepeyac, no lejos de la ciudad de México. La fama de esta aparición, primero circunscrita a la región de la ciudad de México, empezó a llegar más lejos a mediados del siglo XVII. Casi en todas partes, esta fama pronto hizo de Juan Diego el hombre providencial escogido por la madre de Dios para afirmar su predilección por los indios pobres de México. En la segunda mitad del siglo XVIII, Juan Diego era considerado un héroe sagrado en las tradiciones populares cristianas de los otomíes de la Sierra de Tutotepec. Diego Agustín, convertido en un elegido de Dios, decidió por sí mismo usar el nombre de este héroe y que la mujer que estaría a su lado en las ceremonias se llamaría María de Guadalupe.

Los otomíes de Tutotepec y Tenango, debido a su situación geográfica, estaban constantemente en contacto con los indios del Altiplano Central, entre los que se extendieron, en los siglos XVII y XVIII, la devoción a la virgen de Guadalupe y el prestigio de Juan Diego. Más al este, en el interior de la Sierra de Puebla, al parecer esta penetración fue un poco más tardía. Ahí, en épocas bastante recientes, no había aún imágenes de la virgen de Guadalupe en cierto número de iglesias de los pequeños pueblos de la sierra, lo que a veces se nos explicó diciéndonos que se trataba de una devoción reciente. Esto ayuda tal vez a explicar por qué la sedición de los otomíes de 1769 no fue seguida por los totonacos ni por los nahuas de la sierra. Actualmente, en cambio, la devoción a la virgen de Guadalupe se halla activamente extendida por todas partes, debido a la acción del clero, a tal punto que su fiesta, el 12 de diciembre, tiende a superar todas las demás fiestas dedicadas a la santa Virgen.

Lo que es más, Juan Diego se ha ganado incluso un lugar en el ciclo de las leyendas cosmogónicas indígenas. A veces se da su nombre al héroe cultural mítico que habría aportado a los hombres el cultivo del maíz y la civilización. Por ello, el último gran curandero-adivino de los totonacos de Ozomatlán, muerto hacia 1948, se llamaba, o se hacía llamar, Juan Diego.

En ocasiones, los testimonios relativos a la sedición de 1769 parecen sugerir que el visionario Juan Diego se identificaba con Dios y lo adoraban como a Dios. Pero estos testimonios que trataban de mancillar la "idolatría" de los indios sólo deben aceptarse con cierta reserva. Lo que sí es seguro es que Juan Diego, a quien se le había aparecido Cristo crucificado, se consideraba como el ejecutor de las voluntades de Dios y como el encargado de preparar su próxima venida a la Tierra. Al ser el representante de Dios, casi podía hacerse honrar como si fuera Dios mismo y pudiera volver santos a los vivos. Por añadidura, como en la mentalidad tradicional de los indios la idea de la pareja prevalece sobre la idea del individuo aislado, era normal, casi inevitable, que tuviera a su lado a una mujer que no podía ser otra que nuestra señora de Guadalupe, así como él era Juan Diego.

b) *La india a la que llamaban nuestra señora de Guadalupe*

Esta mujer se llamaba María Isabel y, en agosto de 1769, tenía alrededor de 40 años. Era originaria de Tlachco (Tlaxco), donde debían dedicarle un nuevo oratorio. Se hacía acompañar de cuatro jovencitas que los indios del mismo pueblo habían ofrecido. Se nos dijo que la llamaban nuestra señora de Guadalupe a causa de la virgen de Guadalupe, que se apareció cerca de la ciudad de México. El Juan Diego otomí decía que era su esposa. Los dos eran objeto de una verdadera adoración. En las procesiones, los llevaban en literas y ponían petates en el suelo por donde iban a pasar. Quemaban incienso en su honor, les besaban la mano y se ponían de rodillas frente a ellos.

Cuando esta mujer fue interrogada, dijo que, en cuanto terminaba de bailar, el Señor (Dios) se le aparecía sobre su *quechquémitl*, mismo que conservaba después en una caja (E, f. 41 r). Esta sorprendente declaración, quizá incompleta, no deja de evocar uno de los mitos sobre el nacimiento del Sol que los totonacos del norte le contaron a Ichon (1969, pp. 54-60). En dicho mito, se dice que el Sol se hallaba primero escondido en una roca, con la forma de una pequeña bola ardiente del tamaño de una yema de huevo y que fue descubierto cuando un pequeño pájaro consiguió romper la roca de un picotazo. Para recibirlo, se hizo que todas las jóvenes se sentaran. Cada una extendió su *quechquémitl* sobre las piernas y se arrojó en él la pequeña bola ardiente, que lo atravesaba de inmediato, quemándolo. Al final, la bola se quedó sobre el *quechquémitl* de una pobre niña huérfana, sin quemarlo. La niña se la tragó, quedó embarazada y trajo al mundo a un niño que se convirtió después en el Sol. Estas tradiciones típicamente totonacas resultan ajenas a los otomíes actuales de nuestro sector de estudio. El contraste quizá puede tener explicación si recordamos que María Isabel, la acompañante del profeta de 1769, había nacido en Tlaxco, es decir, en el extremo sureste del dominio del otomí, cerca de la región de los totonacos de Tlacuilotepec y Pápalo. Además, un buen número de *quechquémitl* actuales están adornados en el centro con un bordado que representa al Sol.

Hay que añadir que de manera sucesiva, dos mujeres fueron llamadas para desempeñar el papel de nuestra señora de Guadalupe en el cerro de San Mateo. La

primera, cuyo nombre no se reveló, fue remplazada por María Isabel, de quien acabamos de hablar. El alcalde mayor y, sobre todo, Pedro Agustín dieron con gusto detalles acerca de este remplazo. Las dos mujeres fueron capturadas juntas en el oratorio, durante el ataque al Cerro Azul de San Mateo. Pedro Agustín parece decir que cada una de ellas había tenido un marido antes de Juan Diego.

4. CREENCIAS OTOMÍES TRADICIONALES EN 1769

a) *La idea que estos otomíes se hacían de Dios*

Los textos que tenemos a nuestra disposición atribuyen a los indios de Tutotepec diversas ideas de Dios, ideas que son, en su mayoría, de inspiración cristiana tradicional, pero algunas de las cuales tal vez se deben a reminiscencias de antiguas creencias mal entendidas o mal transcritas. Estas menciones de Dios hacen pensar que en el siglo XVIII, los otomíes de Tutotepec quizá tenían una idea de Dios similar a la que sigue teniendo en nuestros días la mayoría de los curanderos-adivinos otomíes, nahuas y totonacos del norte de la Sierra de Puebla. Para ellos, existe ante todo un ser supremo que reside en lo más alto de los cielos, que antaño creó el mundo y a los hombres, pero después castigó a los primeros hombres, haciéndolos perecer en un diluvio. Este Padre Eterno, a veces confundido con san José, había tomado por esposa a la virgen María y había tenido un hijo con ella, Jesucristo, quien al haber descendido a la Tierra había sido crucificado, pero había resucitado y subido al cielo, convirtiéndose en el Sol. Sin embargo, la identificación de Jesucristo con el Sol, muy extendida actualmente, no aparece en nuestros textos de 1769, salvo tal vez de manera indirecta, si interpretamos las palabras atribuidas a María Isabel, a quien acabamos de mencionar.

La contribución de Juan Diego a este sistema de pensamiento fue esencialmente haber proclamado que Cristo se le había aparecido para anunciarle que muy pronto iba a bajar de nuevo a la Tierra para hacer que todos los hombres murieran, en particular con un diluvio. Pero estos hombres debían de resucitar después en un mundo nuevo más justo, donde los españoles, su rey, su virrey, sus obispos y sus sacerdotes estaban destinados a desaparecer o a convertirse en tributarios y súbditos de los indios. Esta profecía de un mundo al revés parece haber puesto a los otomíes en un estado de exaltación, hasta el punto de preocupar seriamente a los colonos y comerciantes de habla española, que como ya sabemos reaccionaron violentamente.

Otros datos, bastante confusos o contradictorios, que se encuentran en los textos de 1769, resultan más difíciles de interpretar. Citemos, por ejemplo, la idea de que Dios se convertiría en demonio para descender a la Tierra y provocaría la muerte de todos los hombres (B, f. 13). Al respecto, podemos pensar en las creencias aztecas que hablaban de demonios *Tzitzimime* o *Coleletin*, destinados a bajar del cielo cuando ocurriera el fin del mundo, para exterminar a los hombres. Sólo un poco menos extraña era la idea de la posibilidad de un nuevo diluvio, idea que sigue viva entre los actuales indios del norte de

la Sierra de Puebla, como vamos a verlo.

b) *El temor de un nuevo diluvio*

El testimonio de Pedro Agustín dice que la creencia en un próximo diluvio aterrorizó a los indios de cierto número de pueblos, particularmente Cuaxtla, Tlaxco y San Clemente, y que tuvo como resultado que se sumaran por completo al profeta de 1769. Se decía que las aguas de este diluvio saldrían de la laguna de la ciudad de México y de la de San Pablo (no lejos de San Clemente), y después iban a inundar y a nivelar todos los cerros y a hacer que todos los hombres murieran. Pero debían resucitar al cabo de cuatro días para entonces descubrir que la Tierra ya no era sino una planicie. Varias ideas, a veces un tanto contradictorias, se mencionan después a propósito de los sobrevivientes de este diluvio. Algunos pasajes del texto mencionan que todos los españoles y sus sacerdotes debían perecer, así como los indios que no hubieran seguido a Juan Diego. Otros pasajes mencionan que sobrevivirían los españoles que aceptaran convertirse en súbditos y tributarios de los indios, incluyendo al rey, al virrey y a los obispos. Finalmente, se menciona que Juan Diego, resucitado, se convertiría en Dios y que María Isabel sería la santa Virgen (F, f. 33 r).

En las tradiciones cosmogónicas de los actuales indios del norte de la Sierra de Puebla se menciona a menudo el antiguo diluvio y se lo compara con el Diluvio bíblico. Los totonacos de Tepetzintla y Ozomatlán precisan que después de este cataclismo la Tierra se había vuelto completamente plana, de tal manera que Dios, desde lo alto del cielo, había recurrido al héroe cultural llamado 9-Viento para que esculpiera los cerros y los valles que forman el relieve actual. Así que al parecer, entre los otomíes de la Sierra de Tutotepec, este detalle mítico también estaba presente en el siglo XVIII.

Pero los actuales totonacos y nahuas hablan también, sin creer mucho en ello, de la posibilidad de un nuevo diluvio que podría ser provocado por la señora del agua, llamada la “Sirena”, que también los otomíes conocen. A menudo, las historias dicen que, si la dejan establecerse en un manantial, no tarda en inundar todos los alrededores, a menos que logren que un demonio del fuego la expulse. Se piensa que la “Sirena”, quien se supone vive principalmente en el mar, también tiene una residencia en un pequeño lago de valle, situado no lejos de San Pablo (el Grande) y San Clemente. Este lago sagrado era en otros tiempos lugar de ofrendas y hasta de importantes peregrinaciones mencionadas por Starr (1900, p. 83), y que tal vez subsisten todavía, a pesar de que el lago se haya visto afectado y en ocasiones haya sido destruido, durante el siglo XX, por los desplazamientos del cauce del río de San Pablo. El texto de Pedro Agustín (F, f. 32 r) muestra que en 1769, los otomíes de Tutotepec creían que una crecida de las aguas de este lago podría inundar el mundo entero. En cuanto a la laguna del valle de México, que se supone representaba un peligro similar, quizá la mencionan aquí por el recuerdo de las inundaciones del siglo XVII, que amenazaron varias veces a la ciudad de México, residencia del virrey, y que no pudieron controlarse más que con los trabajos forzados de miles de indios reclutados, a veces traídos desde muy lejos, y principalmente de la Sierra

de Puebla.

c) *Lo que en 1769 se llamó la "idolatría" de los otomíes de Tutotepec*

El alcalde mayor, Pedro Joseph de Leoz, y sobre todo el delegado del obispo de Puebla, Ignacio García de la Vera, insistieron en sus cartas sobre "el odioso pecado de la idolatría" de los otomíes. El Cerro Azul de San Mateo es llamado por ellos Cerro de la Idolatría. A los oratorios indígenas los designan con la palabra mezquita, término tomado del árabe y con el cual los españoles de tiempos de la Conquista se referían a los templos paganos de los aztecas. Pero no hay que olvidar que, luego del asalto del 22 de agosto de 1769, todas las personas de la Sierra de Tutotepec de habla española se sentían obligadas a manchar la reputación de los indios y a tratarlos como idólatras, para justificar lo que acababa de suceder. Además, para todos ellos, la forma aberrante de cristianismo que practicaban los indios les parecía molesta en grado sumo, y más aún la creencia de que Dios bajaría del cielo para exterminar a los españoles y a sus sacerdotes.

Por otra parte, la palabra "idolatría" se empleaba en este caso en un sentido muy impreciso, pues casi no se mencionan ídolos en nuestros textos de 1769. Al respecto, cuando mucho podemos mencionar la máscara de piedra verde que se invocaba para la protección de las cosechas. Pero dicha máscara no era el objeto central del culto, como tampoco lo son, en nuestros días, las estatuas antiguas conservadas en algunos oratorios indígenas y empleadas en los ritos agrarios. Ciertamente, Pedro Agustín (F, f. 32) señala de paso que Juan Diego hablaba con el Sol, con la Luna y el aire o el viento, pero nada dice que estos astros o este elemento natural hubieran estado representados materialmente con ídolos en el oratorio sagrado en lo alto del cerro. En cuanto a las menciones sobre un culto al diablo, parecen dudosas y no pueden citarse más que con cierta reserva. Lo que en cambio no parece dejar lugar a dudas es que persistían numerosas creencias tradicionales, en particular sobre la formación y la configuración actual del mundo, sobre el poder tutelar de los cerros y sobre fenómenos naturales como la lluvia, las tormentas, etcétera.

Lo más importante es que estos otomíes creían firmemente en Dios y en la divinidad de Cristo. Daban a la cruz un valor místico esencial. Sentían una gran devoción por los santos y por la virgen de Guadalupe, cuyas imágenes veneraban. Quizá no iban a misa todos los domingos, pero la importancia que le daban era evidente, al igual que a la práctica de los sacramentos. Sin duda se consideraban mejores católicos que sus vecinos de habla española. Eran devotos a su manera, y esta devoción estaba marcada con prácticas y creencias a veces aberrantes, que finalmente desembocó en una extraña mística sobre el fin del mundo.

No hay duda de que los otomíes tenían tendencia a alzarse contra los representantes locales de la Iglesia oficial, los curas seculares que les enviaban de Puebla, quienes, por su parte, tendían a integrarse en cada pueblo al grupo de gente de habla española. Estos indios deseaban obtener un clero indígena, que se les negaba desde hacía dos siglos. De

esta manera, lo que intentaron realizar en 1769 fue reclutar y formar ellos mismos, en su lugar, sacerdotes otomíes que practicaban una forma popular de ese catolicismo, cuyo culto no excluía ciertas prácticas tradicionales, en particular para que las cosechas fueran buenas y para que cada comunidad local tuviera prosperidad.

Las visiones apocalípticas del profeta otomí de 1769 no estaban más que parcialmente inspiradas en las antiguas tradiciones indígenas, y esto sobre todo en lo concerniente a la perspectiva y los detalles de un nuevo diluvio. De hecho, la inspiración esencial tenía un origen cristiano, basado en una fe profunda en Dios, a quien se consideraba justo y amo absoluto del universo. Era lógico pensar que un Dios justo y todopoderoso hubiera querido corregir la mayor de las injusticias, la que privilegiaba a los hombres de habla española, pero condenaba a los indios al desprecio, el sometimiento y la miseria. La idea de semejante revolución social deseada por Dios fue recibida con fervor por los otomíes del antiguo reino de Tutotepec, que seguramente soñaban con ser liberados de la burguesía local, criolla o mestiza, de la administración colonial y de un clero considerado codicioso, autoritario e incomprensivo. Muchos indios parecen haber creído realmente que Dios mismo iba a intervenir de manera directa para el éxito de su causa.

VII. TRADICIONES ACTUALES DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA. CULTO A LOS CERROS, USO DE ORATORIOS O CASAS SAGRADAS

1. INTRODUCCIÓN

A finales del siglo XVI, todos los indios de nuestro sector debían estar bautizados, casados por la Iglesia e involucrados en el ciclo anual del culto público cristiano, pero también podemos pensar que seguían marcados por una mentalidad particular, por tradiciones de origen prehispánico y por preocupaciones distintas a las de sus contemporáneos de habla hispana.

Esto trajo como resultado un conjunto de prácticas y creencias que, probablemente, habían empezado a formarse y a organizarse poco después de la Conquista, algunas de las cuales han logrado mantenerse de manera un tanto discreta hasta nuestros días. En general, estas prácticas tenían, y tienen, su origen en los problemas de salud, en el temor a las malas cosechas y en la preocupación por la prosperidad de cada pueblo.

Tales creencias y prácticas se mencionan rara vez en los archivos, pues se trata sobre todo de documentos de carácter administrativo. Su estudio debe basarse ante todo en sus vestigios actuales o recientes. Vamos a estudiar algunos de éstos en las tres etnias de nuestro sector, nahuas, totonacos y otomíes, cotejándolos con los datos históricos de la época colonial y situándolos en el marco general del catolicismo popular.

2. EL CULTO A LOS CERROS TUTELARES

a) *Vínculos místicos entre un pueblo y su cerro*

Debemos recordar que la palabra náhuatl *altepetl*, empleada para referirse a las ciudades o pueblos, significa “agua-cerro”, y que la palabra totonaca correspondiente, *chuchut-sipij*, significa lo mismo. Efectivamente, desde hace muchos siglos, se considera que cada conglomerado humano de estas dos etnias de nuestro sector está relacionada con un cerro cercano, cuyos manantiales les proporcionan el agua necesaria para su subsistencia, ya que la creencia indígena general considera que, por dentro, los cerros están llenos de agua. Los cerros no sólo son objeto de culto y numerosas ceremonias, sino que también desempeñan un papel en la vida cotidiana de todos, ya que los curanderos, en sus invocaciones para sanar a los enfermos, a menudo recurren a todos los cerros vecinos, dirigiéndose principalmente al que le corresponde al pueblo. En este sentido, cada pueblo está ligado místicamente a un cerro tutelar o a una pareja de cerros que pueden considerarse de uno u otro sexo, o incluso de ambos.

b) *Culto a los cerros entre los nahuas del sector estudiado*

Todavía en la actualidad, los nahuas del pueblo de Cuaxicala invocan a dos cerros sagrados muy cercanos. Uno, al que se considera masculino, es llamado *Yelotepetl* (Cerro del Maíz Tierno). Es representado en el oratorio del pueblo por el gran tambor vertical. El otro, llamado *Xinolatepetl* (La Señora Loma) es considerado femenino y está representado por varios *teponaztli*. El 1º de enero de cada año, una importante ceremonia, que se realiza primero en el oratorio, culmina con ritos de ofrenda e invocaciones en la cima del *Yelotepetl*. Pero, hace tiempo, a finales de noviembre, también se hacían ofrendas en cinco cerros cercanos llamados *Cuetzpaltepetl*, Cerro del Lagarto, *Teotlacatepetl*, Cerro del Hombre-dios, *Macuilecatepetl*, Cerro de 5-Viento (nombre de calendario), *Tláloc* y *Yohuayatepetl*, Cerro del Crepúsculo.

Un poco más al noroeste, Naupan y sus alrededores están dominados por la importante masa del *Tlaxpanatepetl*, mientras que algo más al norte, Metztla, el pueblo de la Luna, anteriormente hacía ofrendas a dicho astro en la cima de una loma llamada *Metztepetl*, el Cerro de la Luna. Más lejos todavía, Copila tiene no menos de cinco cerros a los que se les llevaba ofrendas, mientras que Nopala tiene sólo una loma bastante modesta llamada *Nopaltepetl*. Huilacapixtla se encuentra al pie de un alto cerro llamado *Ozomatepetl*, Cerro del Mono, en cuyas laderas se abren dos grutas sagradas llamadas *Telpochpa*, Lugar del joven, e *Ichpochpa,* Lugar de la joven.

Añadamos, para recordar, que a unos 50 km al noroeste de nuestro sector de estudio, en los límites de la Huasteca, entre Texcatepec y Zontecomatlán, se erige un cerro sagrado conocido con el nombre de Cerro del Plumaje, que es venerado por los nahuas y los otomíes de las comunidades cercanas. El nombre náhuatl de este cerro es *Quetzaltepetl*, palabra que ya no se entiende, pero que conserva el recuerdo de las preciosas plumas verdes del México antiguo.

Finalmente, al sur de la Sierra de Puebla, un cerro llamado *Cozoltepetl* (Cerro de los Acociles), ubicado alrededor de 13 km al este-sureste de Ahuacatlán, continúa siendo objeto de una auténtica veneración por parte de los totonacos y de los nahuas de la región. Según B. García Martínez (1987, nota p. 131), este cerro es probablemente aquel por el que Torquemada subió trabajosamente (1975-1983, t. 5, pp. 202-204) a finales del siglo XVI. Ahí encontró una especie de losa cónica de piedra, de alrededor de 80 cm de alto, vestida con una tilma y rodeada de ofrendas. Quizá era el ídolo mismo del cerro.

c) *Culto a los cerros entre los totonacos del sector estudiado*

Antaño, los totonacos del viejo pueblo de Ozomatlán eran considerados los mejores poseedores de las antiguas tradiciones, pero hacia 1955-1960 abandonaron su oratorio y dejaron de practicar su gran ceremonia anual. Actualmente, aún le siguen teniendo respeto, e incluso temor, a su cerro sagrado llamado *Xinola Sipij* (La Señora Loma), que tiene una cima secundaria llamada *Malintzin Sipij* (Cerro de la Malinche). Estos

nombres indican por sí mismos un cerro femenino. Sin embargo, en Ozomatlán, se dice que este cerro es "hombre y mujer", porque en su cima viven el espíritu masculino protector del pueblo y su hijo mayor. Ambos tienen nombres de calendario: 13-Viento y 9-Viento, este último, además, se encuentra representado en el oratorio del pueblo por un gran tambor vertical de membrana y la Señora Loma por un bello *teponaztli* precortesiano.

El pueblo totonaco de Tepetzintla dependía en otros tiempos de Ozomatlán, pero se separó de éste hace cerca de 40 años. Los dos pueblos compartían la veneración por la La Señora Loma, pero Tepetzintla tenía, además, su propio "cerro" masculino. Efectivamente, en el centro de este pueblo se encontraban, desde varios siglos atrás, un grupo de cuatro pequeñas pirámides prehispánicas con varios pisos, escaleras y muros de contención de piedra más o menos derruidos. Dos de estas pirámides, con una altura de 4 a 5 m, aún subsisten en la actualidad, las otras dos, más pequeñas, fueron derribadas a petición de algunos maestros de la escuela deseosos de agrandar una cancha de básquetbol. Se dice que estas pirámides son cerros y que constituyen el cerro masculino del pueblo, que tiene por esposa a La Señora Loma, localizada cerca de Ozomatlán. En cuanto al señor o espíritu de estas pirámides, se supone que es el espíritu de la fecundidad de las plantas, mejor conocido con el nombre de calendario 9-Viento. Tepetzintla ya no cuenta con un oratorio, pero ha conservado por mucho tiempo en su iglesia (contra el deseo de los católicos devotos), el tambor de membrana y el *teponaztli* que representan al señor 9-Viento y a La Señora Loma. El caso de las pequeñas pirámides de Tepetzintla, no deja de evocar el de la pirámide de El Tajín, en la que los totonacos de la región de Papantla dicen que viven los espíritus del rayo.

Tanto los totonacos de Tepetzintla como los nahuas de Cuaxicala tienen, pues, dos cerros sagrados, uno masculino y el otro femenino, mientras que los totonacos de Ozomatlán y los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan y San Pedro Tlachichilco no honran más que a un cerro por pueblo. Cuando este cerro es más bien femenino, tiene por esposo y señor a un espíritu masculino. Tanto en náhuatl como en totonaco, este espíritu masculino se llama 9-Viento, nombre de calendario; pero los otomíes no le dan este nombre, ya que han olvidado su antiguo calendario. En estas tres etnias de nuestro sector, los cerros masculinos están representados por un tambor vertical de membrana y los cerros femeninos por uno o varios *teponaztli*.

d) *Culto a los cerros entre los otomíes del sector estudiado*

Los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan se sienten ligados al Cerro Napateco, que los domina con su imponente masa y al que hacen ofrendas. De acuerdo con Galinier (1990, pp. 560-562), este cerro bisexuado es antes que nada mujer, pero tiene un marido y señor, sexualmente muy activo, que no es otro que el Señor del Mundo. Su nombre en otomí significa solamente Viejo Cerro, mientras que su nombre náhuatl, Napateco, quiere decir (El de las) cuatro direcciones (del mundo), y tiene, por tanto, un valor cósmico.

Los otomíes de San Pedro Tlachichilco, así como los de los pueblos vecinos, se sienten particularmente ligados a un cerro. Lo llaman *Ntö s'önt'öhö*, lo que, según Galinier (1990, p. 565) significa Viejo Cerro Impuro. Para simplificar, nosotros le daremos el nombre de Cerro San Antonio, pues los indios lo llaman *Antun* y dicen que está dedicado a san Antonio de Padua. Al pie de este cerro y no lejos del rancho de San Marcos, nace un torrente que, casi 8 km más al norte, pasa por San Pedro Tlachichilco y da a sus habitantes la excepcional oportunidad de tener cultivos irrigados. Estos agricultores privilegiados añaden que en la cima de este cerro benefactor reside el espíritu que garantiza la fertilidad de sus campos y el éxito de sus cosechas.

En tiempos pasados, cada año, el viernes anterior al domingo de Ramos, una delegación del pueblo subía a este cerro sagrado, bajo la dirección de adivinos y curanderos, llevando con ellos a un violinista y a un guitarrista. Tenían que usar escaleras de troncos cortados para llegar a la abrupta cima. Ahí se encontraba una roca plana destinada a servir de altar y un pequeño estanque natural al que se decía iban a bañarse los espíritus de la tormenta y del rayo. Sobre el altar se colocaban tamales de frijol así como ofrendas de pulque, de carne de guajolote y comida diversa. Alrededor del altar se colgaban figurillas de papel recortado que representaban zopilotes, serpientes y otros animales. Se prendía fuego con una vara seca de madera, haciéndola girar con las palmas de las manos. Un adivino cantaba largo rato dirigiéndose al fuego y a los espíritus del cerro. Finalmente, comían, bebían y bailaban en honor al cerro.

Esta ceremonia al aire libre se completaba con otra que tenía lugar en el oratorio principal del pueblo, del que hablaremos más adelante cuando tratemos el tema de los oratorios. En este oratorio, el cerro tutelar se encontraba representado por el tambor vertical de una sola membrana al que también llamaban *Antun*. Pero ahí se honraba también a un espíritu femenino representado por el *teponaztli*, que era considerado como la esposa del tambor vertical y del cerro *Antun*. Además, se rendía culto a dos ídolos femeninos de cartón recortado. Se consideraba que el principal de estos ídolos, llamado "la señorita", era la hermana de dicho tambor, y el otro era una simple sirvienta. Estas dos figurillas, vestidas como mujeres otomíes, eran poderosas emanaciones de la Señora de la Tierra, *Hmuhoi*.

Los cerros tutelares de los pueblos otomíes no siempre son tan imponentes como el Cerro Napateco o el Cerro San Antonio. Algunos de ellos tienen poca altura y no son muy visibles. San Pablito, por ejemplo, tiene un cerro que es más bien el extremo de una línea de crestas divisorias o de una sucesión de cimas de lomas. Sin embargo, no por esto es menos venerado. El adivino otomí que en 1938 aceptó evocar a los espíritus a pedido de Rodney Gallop (1939, p. 268), no dejó de dirigirse a este cerro al final de la ceremonia. De hecho, es en la ladera de este cerro donde se abre la cueva sagrada en la que, antaño, se guardaban el tambor vertical y el *teponaztli* del pueblo (Christensen, 1952-1953, p. 267). Hacia 1960, los trabajadores de Ferrocarriles Nacionales de México saquearon esta cueva, al intentar trazar una nueva vía. Fue entonces cuando desaparecieron los dos tambores *(ibid.)*.

e) *Los cerros y el cielo en las creencias de la región*

Alcanzar la cima de un cerro es, evidentemente, acercarse al cielo. Es alcanzar incluso, de manera muy fácil, el nivel inferior del cielo, ahí donde circulan las nubes de lluvia guiadas por los espíritus del rayo y del trueno.

Las tradiciones totonacas, nahuas y otomíes afirman que, en tiempos muy antiguos, existía un cerro tan alto que alcanzaba el cielo. Algunos malos espíritus del mundo superior lo usaban a manera de escalera para bajar a la Tierra y cometer diversas fechorías, hasta el día que uno de los señores del rayo logró partirlo en pedazos. Los restos del fantástico cerro de aquella época pueden verse en la planicie de Chicontepec, donde un pico basáltico abrupto y llamado por los nahuas de los alrededores *Postectepetl*, el Cerro Partido, sigue siendo objeto de verdaderas peregrinaciones (Sandstrom, 1999, comunicación personal).

En 1769, durante la sedición de la que hablamos antes, el profeta inspirado de los otomíes de Tutotepec, que se hacía llamar Juan Diego, regó la noticia de que Dios iba a bajar pronto del cielo y que llegaría a la Tierra en un lugar sagrado que era la muy escarpada cima del Cerro Azul, cercano al pueblo otomí de San Mateo. Ahí se construyó un oratorio para recibirlo, materializando el nuevo vínculo entre el cielo y la tierra, pero pronto los colonos españoles de los alrededores lo destruyeron.

En nuestros días, el mayor santuario tradicional de los otomíes de la región de Tutotepec se encuentra en la cima de una cresta rocosa, erosionada, ubicada no lejos de la ribera norte del río Chiflón, fuera de nuestro pequeño sector de estudio, pero a donde acudían antes desde San Pedro Tlachichilco y Santa Ana Hueytlalpan para hacer oraciones y llevar ofrendas. Los otomíes llaman a este lugar sagrado, descrito por Galinier (1990, pp. 313-328, 568), *Mayonikha*. Las personas de habla española se refieren a él con el nombre de Iglesia Vieja. Es objeto de una verdadera veneración por parte de los peregrinos que ocasionalmente pasan ahí varios días en una atmósfera de real tensión mística.

f) *Cerros o sitios diversos que llevan por nombre* Tláloc

Cada uno de los pueblos totonacos o nahuas que pudimos conocer tenía un lugar sagrado llamado *Tláloc* o Cerro Tláloc (*Tlaloctepetl* o *Tláloc Sipij*). Se trata generalmente de una elevación bastante modesta o poco prominente, como las de Ozomatlán y Tepetzintla. El más conocido por todos, incluso por las personas de habla española, es el Cerro Tláloc de Cuaxicala, que simplemente está situado en una cresta elevada y muy a la vista.

En todos estos pueblos, al final de cada gran ceremonia, los objetos rituales que acaban de utilizarse, y que aún están cargados con un poder peligroso, deben depositarse en el Cerro Tláloc. Pero el Cerro Tláloc es sobre todo el lugar en donde pueden curarse las enfermedades ocasionadas por la tierra quemada del fogón doméstico llamado *tlecuilli* en náhuatl y *pulhcúyat* en totonaco. En efecto, es al Cerro Tláloc a donde debe

llevarse y depositarse ritualmente la tierra del fogón de una casa cuando esta tierra, quemada desde hace mucho por el fuego, ha empezado a vengarse infligiendo una enfermedad a algún habitante de la casa, a menudo a un niño, al ser ellos más sensibles. La ceremonia necesaria debe ser llevada a cabo por un curandero-adivino en un día *Tecpatl*, pero ésta comprende dos fases que se hacen con 20 días de intervalo. En primer lugar, hay que apagar ritualmente el fogón de la casa. Después, se quita ceremoniosamente la tierra afectada por dicho fuego, del que se dice que es malo y agresivo "como un perro que muerde". Se le deposita ritualmente, acompañada de ofrendas, en el Cerro Tláloc, lugar de frescura, y se pide perdón por el dolor sufrido. Además, para curar al enfermo, hay que ofrecer, a cambio de su vida, un pollo que es su remplazo (*ixiptla,* en náhuatl). Este pollo se entierra en el Cerro Tláloc, acompañado de pequeñas figurillas rituales de madera, llamadas *ocopisole,* en náhuatl. Este tipo de ceremonia la practican tanto los nahuas de Cuaxicala como los totonacos de Ozomatlán. No investigamos este tema con los otomíes, pero una referencia un tanto vaga de Galinier (1979, p. 464) nos hace pensar que tienen prácticas similares.

Antaño, los totonacos nahuatlizados de San Agustín Atlihuacán continuaban venerando varios cerros, uno femenino llamado *Xinolatepetl* (Señora Loma) y otros dos masculinos llamados respectivamente *Cacalotepetl* (Cerro Cuervo) y *Yelotepetl* (Cerro del Maíz Tierno), pero a estos últimos no les hacían ni ofrendas ni ceremonias importantes. Por el contrario, le daban una gran importancia a una cueva llamada Tláloc, donde siempre hay agua, sin importar la estación. Ahí se llevaban ofrendas de aguardiente, tepache, comida, cirios, etc., para pedir lluvia, pues se creía que de esta cueva salían nubes, neblina y agua. Se decía: "Que se abran los Tláloc para que llueva". Además, en esta cueva es donde, al final de cada ceremonia, iban a depositarse los restos de las ofrendas de comida y de diversos accesorios rituales. Todo esto se metía en un huacal y se dejaba en el suelo, a la orilla del agua.

En nuestro sector del norte de la Sierra de Puebla la palabra Tláloc se usa tanto en náhuatl como en totonaco, pero siempre para referirse a algún lugar, nunca para designar a un espíritu o a un personaje mítico. En el sur de la Sierra de Puebla, el nombre Tláloc (pronunciado Táloc) rara vez se usa, pero muy a menudo se habla de una región mítica llamada Talocan (forma dialectal de *Tlalocan*), situada en la parte relativamente superficial de la Tierra. En cambio, entre los antiguos aztecas, Tláloc era el dios de la lluvia y del rayo, con una personalidad definida, representado a menudo en pictografías o en esculturas. También era un cerro macho, situado al noreste del valle de México y se creía que tenía (o había tenido) por esposa al cerro de Tlaxcala llamado primero *Matlalcueye* y después *Malintzin* o Malinche.

3. LOS ORATORIOS O CASAS SAGRADAS

a) *Los oratorios en nuestro sector de estudio*

En la mayoría de pueblos nahuas, totonacos u otomíes de la región estudiada, y también entre los tepehuas, hace tiempo existía, o existe aún, un pequeño y discreto edificio religioso que era considerado, en cierta forma, opuesto y complementario a la iglesia. Como es apenas diferente de las sencillas casas individuales, se le llama en náhuatl regional *santo cali* (*santo calli* en náhuatl clásico), y en totonaco *santo chic*, que quiere decir casa santa o casa de los santos. De acuerdo con Galinier (1976, p. 159), su nombre otomí es *ngujā*, casa sagrada. En la literatura etnológica moderna, a partir de Soustelle, a estos pequeños edificios se los llama oratorios. Los archivos del siglo XVIII hablan más bien de adoratorios, pero emplean a veces la palabra mezquita, para insistir en su carácter no cristiano.

A pesar de que involucraban la prosperidad de la comunidad, estos oratorios por lo general eran propiedad de una familia o linaje. En los pueblos totonacos de Ozomatlán, Tepetzintla y Cuahueyatla, desde hace unos 50 años, estos oratorios desaparecieron debido al abandono en que se encontraban. Durante este mismo periodo, el oratorio de San Agustín fue reconstruido con materiales modernos, pero ahora está vacío y casi totalmente abandonado. Por el contrario, tuvimos la oportunidad de visitar el oratorio de los nahuas de Cuaxicala y el de los otomíes de San Pedro Tlachichilco. Los otomíes de San Pablito no tenían casa de los santos, pero en su lugar tenían una cueva sagrada. A veces, como en San Pedro Tlachichilco y en Santa Ana Hueytlalpan, podían existir, además, uno o varios oratorios secundarios en un mismo pueblo. Los oratorios del pueblo otomí de Santa Mónica están dedicados a santos únicamente. Más al norte, en los alrededores de Tutotepec y San Lorenzo Achiotepec, así como más al oeste, en el altiplano de los estados de México, Hidalgo y Querétaro, los oratorios otomíes tienen un carácter bastante diferente, tal como lo demostraron Galinier (1990, pp. 230-244), Soustelle (1936) y otros más.

b) *Orígenes de los oratorios en nuestro sector a partir del siglo XVII*

En la parte histórica de la presente obra, insistimos en la gran importancia que los primeros misioneros franciscanos le daban a la destrucción de los templos paganos y los ídolos que en ellos se encontraban. En la Sierra Norte de Puebla, dicha consigna empezó a ejecutarse a partir de 1529 o 1530. El *Códice de Xicotepec* (Stresser-Péan, 1995, pp. 148-150) parece indicar que en 1527 aún existía, en Xicotepec, un verdadero templo, al estilo de los que había en el valle de México, pero que desapareció posteriormente, antes de 1533, quizá poco después del bautizo del cacique llamado Cóatl. Entonces, es probable que la conversión de los jefes y nobles indígenas del norte de la Sierra de Puebla haya acarreado la prematura destrucción de los antiguos templos paganos de la región. En 1539, el proceso inquisitorial del cacique totonaco de Matlatlán no menciona ningún templo pagano, quizá porque éste ya había sido destruido desde hacía algunos años. Así que los templos desaparecieron o dejaron de ser evidentes en cada pueblo. Su desaparición, al menos en apariencia, simbolizó la derrota del paganismo y consagró el

nuevo poder de los religiosos franciscanos.

Debido a esto, podemos pensar que a partir de los años 1530 el culto público pagano en cierta forma se encontró desorganizado en la región. Esto, tal como lo vio perfectamente Gruzinski (1985, p. 46), permite quizá entender mejor el éxito popular de Andrés Mixcóatl, quien, actuando de manera individual, se presentaba como representante del dios Tezcatlipoca e iba a hacer milagros de pueblo en pueblo, a pesar de la desaprobación de los nobles y jefes (salvo, tal vez, los de la región otomí de Tutotepec, que seguía sin quedar bien sometida).

Después de la conversión masiva de los indios de la sierra, debió crearse entre ellos un movimiento de opinión que apuntaba, muy discretamente, a mantener o volver a dar vida a las ceremonias prehispánicas de manera simplificada y sin sacrificios humanos. Para esto, era necesario contar con locales secretos, lo que explica el surgimiento de las casas sagradas cuya clandestinidad permitió una especie de compromiso entre los detentadores de las tradiciones indígenas y los jefes obligados a desempeñar el papel de colaboradores oficiales con los nuevos señores. Era muy sencillo hacer pasar inadvertidas esas casas sagradas en una región montañosa llena de bosques como la Sierra Norte de Puebla, al igual que en los lejanos cerros del actual estado de Guerrero, donde, en el siglo XVII, Ruiz de Alarcón (1892, p. 135) señala su existencia llamándolas por el mismo nombre. Los otomíes y los mazahuas del altiplano central también construyeron casas sagradas, pero como éstas no podían pasar inadvertidas, muy pronto fue necesario que aparentaran ser simples capillas cristianas familiares. Con esta fachada, a veces, llegaron a ser incluso muy portentosas, como sucedió en el Mezquital y en el actual estado de Querétaro.

Como se mencionó antes, durante todo el siglo XVI las casas sagradas de la Sierra Norte de Puebla lograron pasar inadvertidas para los representantes de la Iglesia. Su descubrimiento fue fortuito, entre 1627 y 1636, por parte de un religioso agustino, en algunos pueblos dependientes de Tutotepec, como lo relató el padre Esteban García (1918, pp. 299-304). En estos lugares, los otomíes seguían celebrando, cada 20 días, en una forma obviamente simplificada, las fiestas prehispánicas del antiguo calendario mesoamericano. Los agustinos de Tutotepec castigaron a los culpables e incendiaron los oratorios otomíes que les fueron señalados, pero no fueron más lejos en su búsqueda y fue por casualidad que descubrieron otro oratorio, en 1635, en Santa Mónica. Las pocas casas sagradas destruidas de este modo pronto fueron remplazadas por otras que han subsistido en secreto hasta nuestros días.

Además, en la parroquia de Huauchinango, que se encuentra justo al lado, los agustinos, a pesar de haber sido advertidos al respecto, siguieron ignorando los oratorios de los nahuas y totonacos. Ante tal pasividad, que sobrepasaba los límites de la simple negligencia, podemos preguntarnos si no se trató, sobre todo, de una verdadera preocupación por la tolerancia y la paz. Fue así como se llegó a querer ignorar lo que, al final, todos sabían, pero que en ese entonces habría sido difícil suprimir.

Estos oratorios otomíes descubiertos en el siglo XVII estaban dedicados

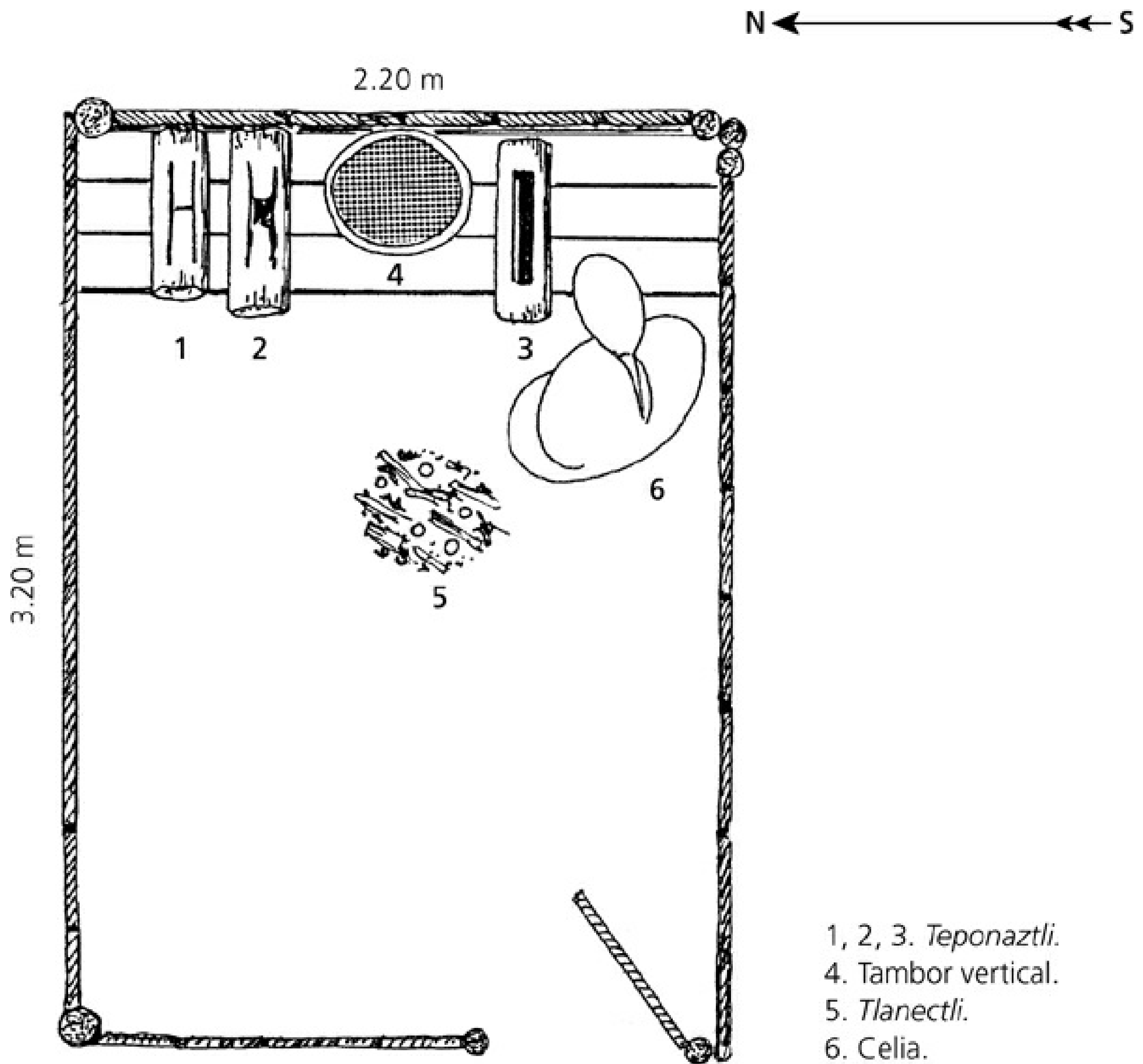
exclusivamente al culto indígena tradicional y no había en ellos ninguna imagen ni estatua cristiana. Sin embargo, no hay duda de que debido a las circunstancias, sus oficiantes ya eran católicos, estaban bautizados, iban a la iglesia y formaban parte de la organización cristiana de su pueblo, aunque no fueran capaces de recitar el Credo. Todavía en nuestros días, no existe ninguna imagen cristiana en el oratorio del pueblo nahua de Cuaxicala, ni en el oratorio principal de San Pedro Tlachichilco, mientras que en todos los oratorios otomíes de Santa Mónica, pueblo muy católico, lo único que puede encontrarse son estatuas de santos. Hasta hace poco, durante una fase de transición ahora terminada, aún podían encontrarse lado a lado, en un mismo oratorio, estatuas de santos, tambores sagrados e ídolos antiguos.

c) *El oratorio de los nahuas de Cuaxicala*

Pudimos visitar este oratorio el 28 de mayo de 1992, gracias al presidente municipal auxiliar, Honorio González. Importunar de esta forma al gran tambor sagrado exigía una ceremonia. Un violinista y un guitarrista fueron convocados para que los participantes pudieran bailar. Como el último gran adivino del pueblo había muerto desde hacía mucho tiempo, el ritual fue llevado a cabo por la vidente y adivina Celia Marcial. La acompañaba Carlota Cruz, mujer respetada por todos, que era “santera”, es decir, encargada de cuidar a los santos de la iglesia, sin embargo, no se sintió ajena al lugar y tomó parte en el baile.

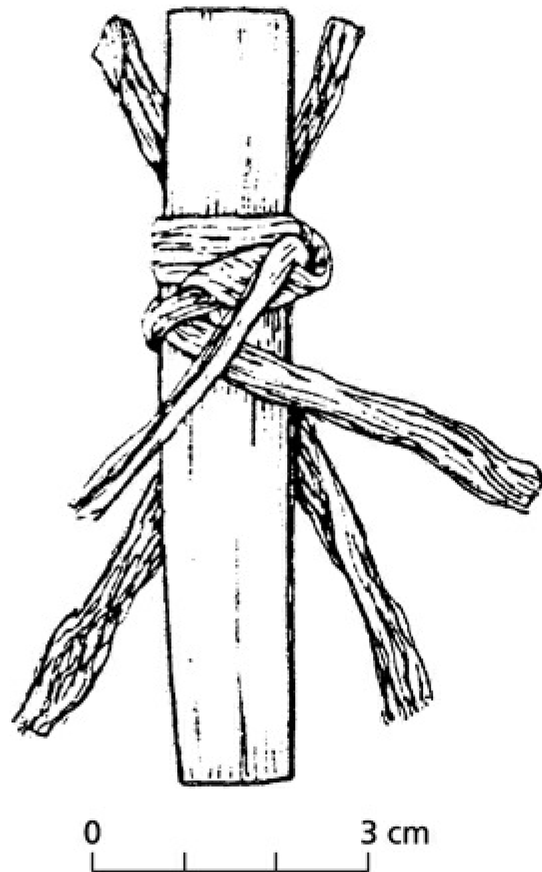
El oratorio o *santo cali* de Cuaxicala está ubicado en la parte alta del pueblo, cerca de la casa de Hermenegildo Román, dueño del terreno donde está ubicado. El oratorio es una pequeña casa rectangular de 2.20 m de ancho por 3.20 de largo, orientada de oeste a este. Sus paredes son de tablas, con un pilar de madera en cada esquina. El techo ha sido sucesivamente cubierto de zacate, después de tejas y finalmente de lámina ondulada. Al pie de la pared este, a 10 cm por arriba del suelo, se encuentra una especie de altar muy bajo, formado con tan sólo tres tablas muy gruesas. En medio del altar se encontraba el gran tambor vertical *(huehuetl)*, desprovisto de piel desde hacía mucho tiempo. Dicho tambor estaba acompañado de tres *teponaztli*, dos a la derecha y uno a la izquierda. Los tres estaban burdamente tallados y en muy mal estado, a tal punto que las lengüetas vibrantes del de la derecha se habían roto y le faltaban.

Cerca del centro de la casa, enfrente del tambor vertical, se cortaba el suelo de tierra aplanada y aparecía un hoyo redondo, poco profundo, de 40 cm de diámetro, lleno con tierra suelta y pequeños restos de objetos rituales diversos. Este hoyo, hecho para recibir ofrendas, era llamado *tlanectli*, lugar de la miel, en alusión a las libaciones de aguardiente. Después, nos dijeron que, antaño, sobre el altar, se encontraban también algunos ídolos antiguos, un tanto mutilados, y que el principal, bastante grande y hecho de piedra, representaba al espíritu llamado 9-Viento. Nos dijeron que estos ídolos habían sido vendidos a un comerciante de antigüedades.

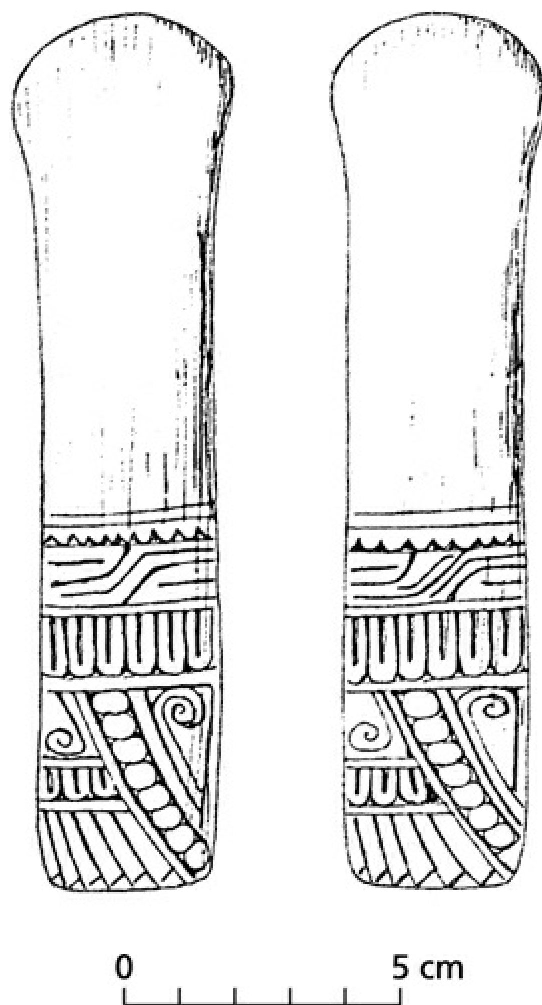


Oratorio náhuatl de Cuaxicala.

La vidente Celia dirigió el ritual. Adornó el tambor vertical con guirnaldas de flores, le quemó incienso, le hizo libaciones de aguardiente y le habló larga y respetuosamente en náhuatl. Estas oraciones, que pedían por el bienestar del pueblo y la buena salud de todos, se dirigían sobre todo a sus dos cerros tutelares y a otros espíritus de la naturaleza. De la misma forma, Celia oró tocando con la mano derecha el gran tambor, para pedir por la curación de Claude Stresser-Péan, que entonces se encontraba enferma y no estaba con nosotros.



Ocopisole.



El 1º de enero de cada año, en este oratorio se lleva a cabo una ceremonia por la prosperidad del pueblo y por el éxito de sus cosechas. Este ritual es similar a la "costumbre" anual que pudimos observar en 1991 entre los totonacos de Tepetzintla y que describiremos en detalle más adelante. Dos grandes canastas, una considerada macho y la otra hembra, se llenan con mazorcas y algunas vainas de frijol. Estos granos, destinados a la siembra, se bañan después con sangre de algunas aves de corral degolladas. Esta sangre también se esparce sobre un conjunto de figurillas rituales llamadas *ocopisole*, en náhuatl. Estas figurillas, hechas con madera de ocote y fibras de corteza de ficus, con un minúsculo "corazón" de copal, son extendidas en el suelo a razón de 12 figurillas por cada pareja de participantes en la ceremonia. Actualmente, el gran tambor vertical ya no se toca, pero antaño, cuando todavía tenía su piel, un anciano lo tocaba durante la ceremonia cantando invocaciones a los cerros protectores del pueblo. Naturalmente, se tocan los tres *teponaztli*. Para terminar, se entierra en el *tlanectli* un polluelo sacrificado, así como algunas figurillas (*ocopisole*) y se vierten libaciones de aguardiente. Después de esto, todos los participantes salen juntos para ir a hacer ofrendas finales en lo alto del cerro tutelar llamado *Yelotepetl*.

d) *El antiguo oratorio de los totonacos de Ozomatlán*

Este oratorio fue abandonado hacia 1960, después de la muerte del último sabio adivino-curandero del pueblo, que se hacía llamar por el nombre místico de Juan Diego. Los sobrevivientes de aquella época pudieron darnos una descripción oral. Lo llamaban *santo chic*, casa sagrada o casa de los santos. Estaba ubicado a alrededor de 200 m al noreste de la iglesia. Se trataba de una pequeña casa rectangular de menos de 3×4 m, con paredes de madera y arcilla, techo de zacate y suelo de tierra aplanada. A lo largo de la pared este, una pequeña plataforma baja hecha con tablas formaba una especie de altar sobre el que estaban colocados, en el centro, el tambor vertical, a su derecha el *teponaztli* y a su izquierda un ídolo de piedra llamado *santo chihuix*, santo de piedra, que representaba al espíritu llamado 9-Viento. También se conservaban ahí algunos objetos antiguos de madera, aparentemente de la misma época que el *teponaztli*: una cuchara grande y las cuatro pequeñas placas de maderas grabadas, así como la pequeña placa de metal para convocar a los espíritus de los cerros. Era casi el equivalente del oratorio de los nahuas de Cuaxicala. Pero nuestros informantes habían olvidado la depresión central que servía para recibir las ofrendas y las libaciones. Estuvieron de acuerdo en que sí había una cuando les hablamos de ella, pero no supieron decirnos su nombre en totonaco.

e) *El oratorio principal de los otomíes de San Pedro Tlachichilco*

Pudimos visitar este oratorio otomí el 31 de octubre de 1981, cuando aún se encontraba en actividad y en perfecto estado. San Pedro Tlachichilco, situado a orillas de la sierra, es un pueblo típico del altiplano semiárido, con casas de techos de teja, cuyas paredes son de ladrillos de adobe. Todavía, a finales del siglo XIX, este pueblo seguía siendo, antes que nada, el centro de una comunidad indígena otomí considerada rica, pues disponía de algunas tierras cuidadosamente irrigadas, además de agaves y cría de ovejas. Las mujeres, que en ese entonces seguían llevando su traje tradicional, fabricaban ollas que luego los hombres iban a vender, cargándolas en la espalda, en los cerros lluviosos donde el clima no permite hacer buena cerámica. Durante el siglo XX, la penetración de personas de habla española hizo que San Pedro Tlachichilco perdiera su carácter indígena y la mayoría de sus antiguas tradiciones.

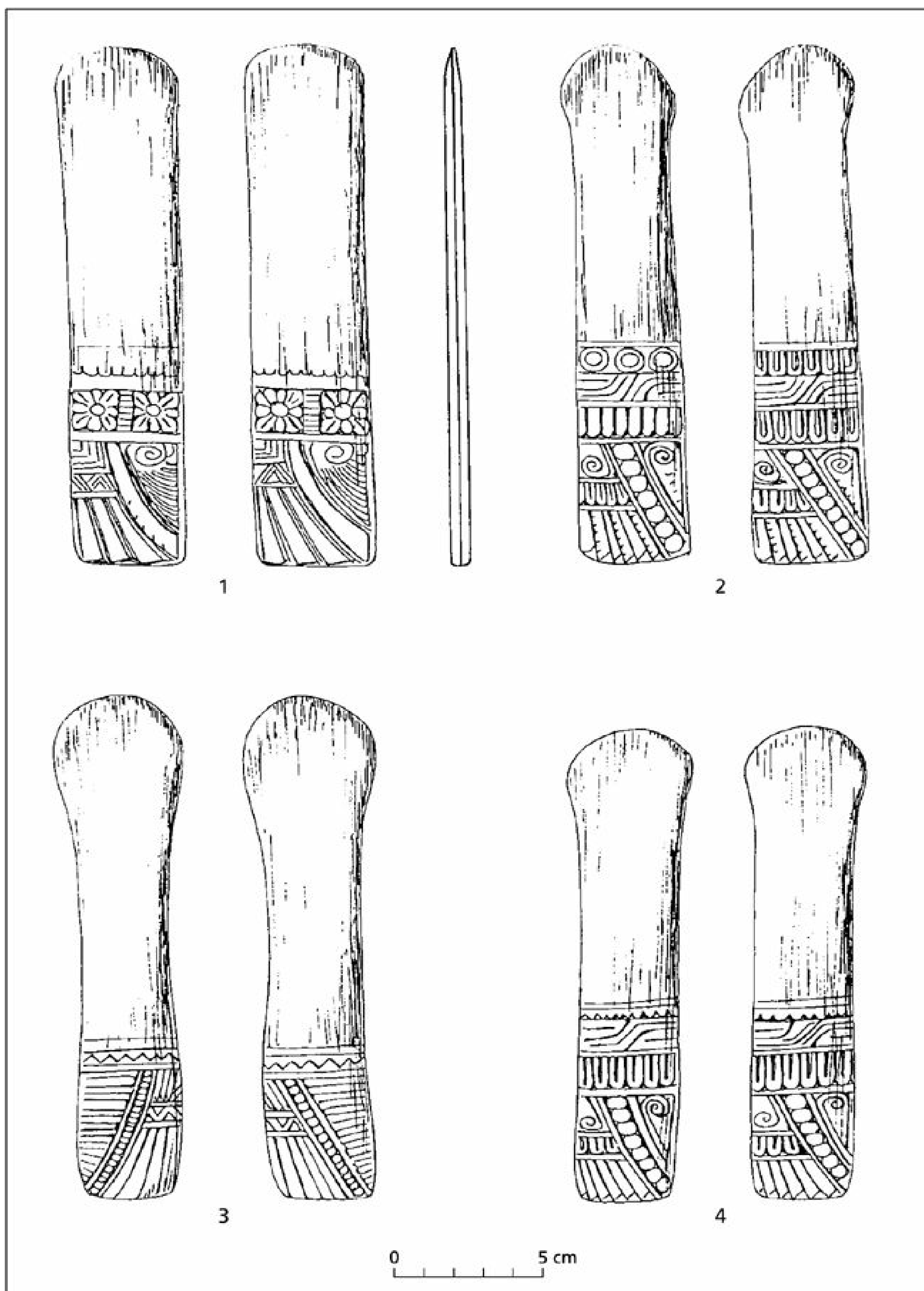
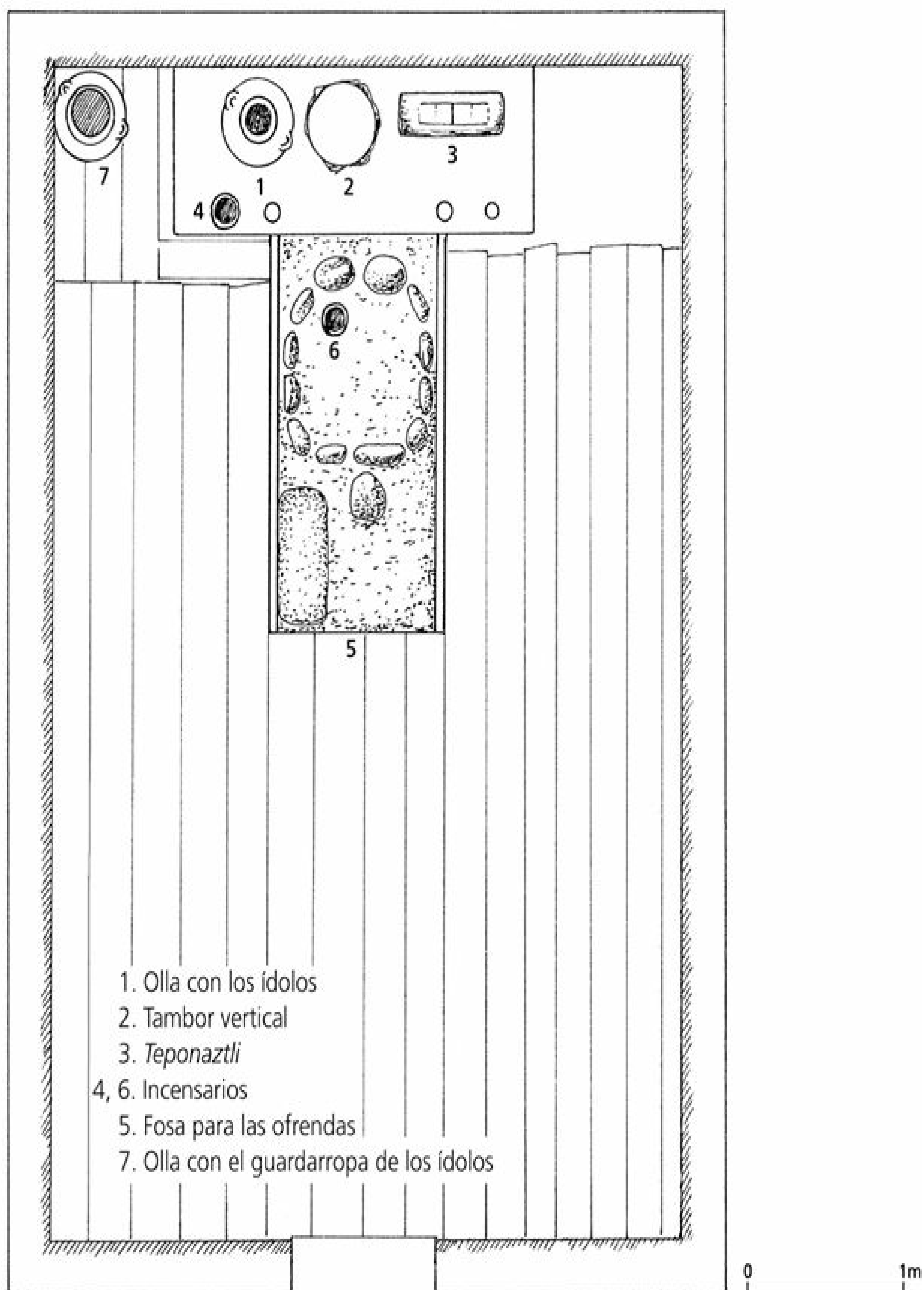

1
2
3
4
0
5 cm

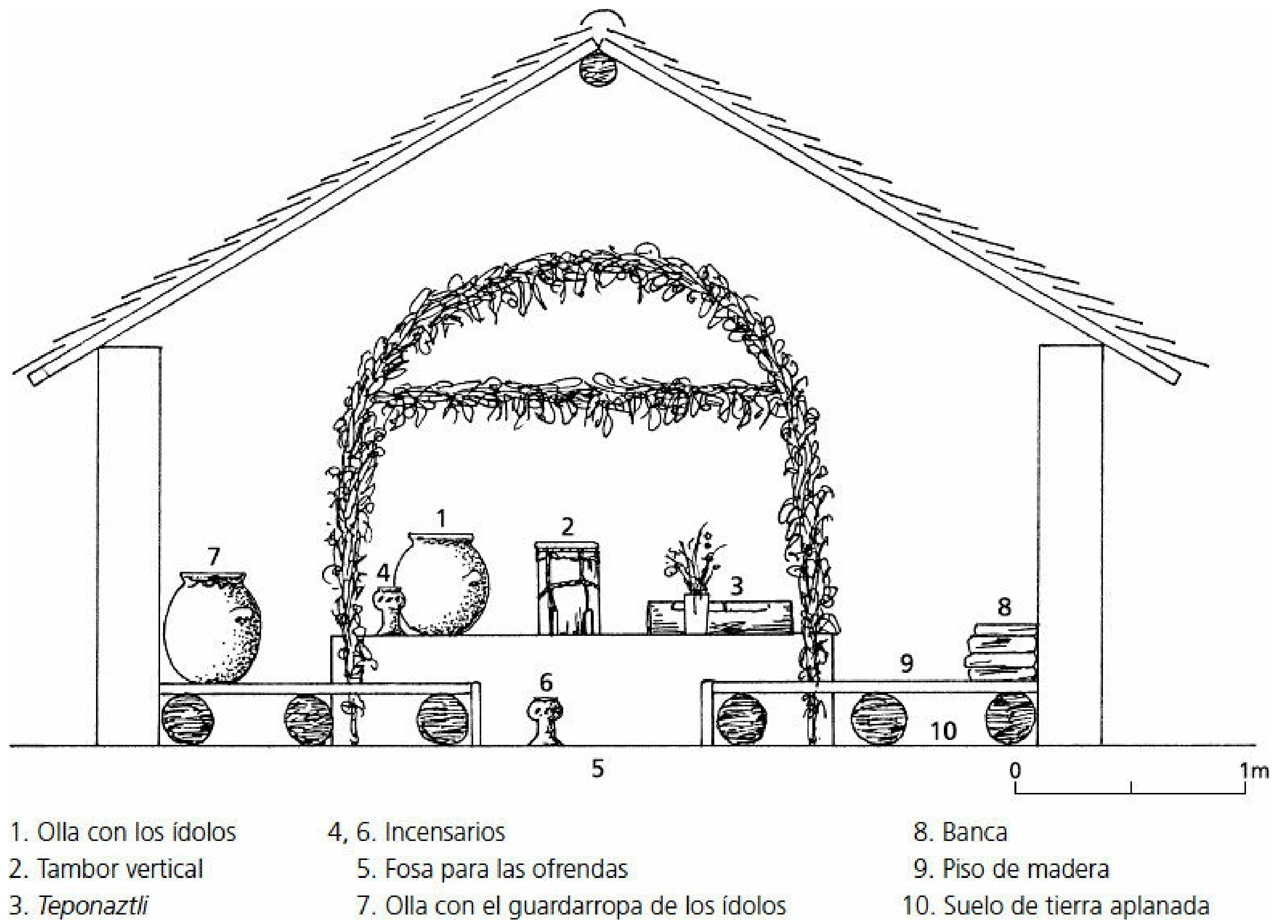
LÁMINA 1. *Plaquetas de madera del siglo XVI que conservan los totonacos de Ozomatlán.*

El oratorio principal que nos ocupa se encuentra en pleno campo, a 500 m al oeste del pueblo, a orillas de un arroyo a menudo seco y a unos 50 m de la gran carretera construida en 1940. Cuando lo visitamos, este modesto santuario dependía de una casa particular muy cercana, cuya propietaria, Manuela Cruz, trabajaba en la ciudad de México como sirvienta. El oratorio era una casa rectangular, de 4×6 m, que se extendía de este a oeste. Sus paredes, de ladrillos de adobe, tenían 2 m de altura y el techo estaba cubierto de tejas curvas. En el interior, el suelo estaba cubierto con tablas, salvo en una superficie rectangular en el centro de alrededor de 2 m^2. Al pie de la pared este, del lado por donde sale el Sol, había un altar hecho de cemento y de unos 50 cm de altura, rematado con un arco de follaje. En medio de dicho altar estaba el tambor vertical, aún con su piel. A su derecha, se hallaba acostado el *teponaztli*. A su izquierda, también sobre el altar, había una gran olla de loza rojiza, cuya boca estaba cubierta con un comal. Esta olla contenía dos grandes figurillas femeninas, vestidas, hechas de cartón recortado. El tambor, el *teponaztli* y la olla estaban envueltos en grandes pliegos de papel blanco muy fino, con calados regulares.



7
1
2
3
4
6
5
1. Olla con los ídolos
2. Tambor vertical
3. *Teponaztli*
4, 6. Incensarios
5. Fosa para las ofrendas
7. Olla con el guardarropa de los ídolos
0
1m

Oratorio principal de los otomíes de San Pedro Tlachichilco.



Oratorio principal de los otomíes de San Pedro Tlachichilco.

Más a la izquierda, fuera del altar, en el ángulo que forman las paredes norte y oeste, había otra gran olla, que sólo contenía la numerosa ropita tejida que anteriormente había servido para vestir las dos figurillas de cartón, cuyos trajes se cambiaban cada año.

Justo enfrente de la parte central del altar, se extendía, como ya dijimos, una superficie rectangular de tierra suelta que no estaba cubierta con tablas de alrededor de 1 × 2 m. Ahí se hallaban colocadas de forma regular 10 pequeñas piedras, otras tres más grandes y una gran losa rectangular acostada. Este fastuoso oratorio era, sin embargo, análogo al pobre *santo cali* de los nahuas de Cuaxicala. La superficie rectangular del centro era, obvio, el equivalente del *tlanectli*. La diferencia esencial se debía a la presencia de los dos ídolos de cartón, que no eran el equivalente de las antiguas estatuas de piedra de otros pueblos, que se supone debían de representar al espíritu llamado 9-Viento.

Más arriba, cuando hablamos del culto a los cerros, dijimos que antaño se celebraba una gran fiesta anual en San Pedro Tlachichilco, durante los dos días anteriores al domingo de Ramos. Esta fiesta era para pedir por la prosperidad del pueblo y para

obtener buenas cosechas. Daba comienzo el viernes por la mañana, con una importante ceremonia en la cima del cerro *Ntö s'önt'öhö*, o Cerro de San Antonio. La segunda parte de la fiesta se hacía en el oratorio principal, del que acabamos de hablar, y duraba toda la noche del sábado al domingo. Hacían bailar a los dos ídolos femeninos de cartón recortado, para lo cual cada uno era llevado por una mujer en su *quechquémitl*. Se decía que dichos ídolos estaban bajo las órdenes de *Hmuhoi*, la Señora de la Tierra. Un adivino cantaba mientras tocaba el tambor vertical, y después tocaba largo rato el *teponaztli*. En sus rezos, ofrecía a los dos tambores la comida y las danzas con las que la fiesta llegaba a su fin.

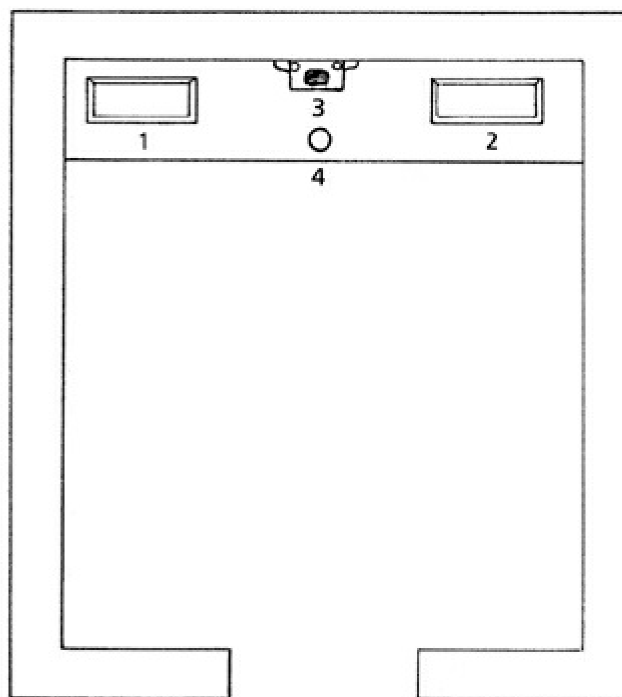
Más tarde, nos dijeron que a los dos ídolos de cartón los llamaban en otomí *chumpöhö*. El principal, al que se referían en español como la "doncella", era una "señora de la alta sociedad", hermana del tambor vertical llamado *Antun*, como el cerro tutelar al que representaba. El otro era su sirvienta y lo llamaban de forma familiar "Meche". También nos dijeron que a los dos les rendían los honores, cada año, con incienso, libaciones, ofrendas de comida, rezos y bailes con motivo de la fiesta que se celebraba el sábado anterior al domingo de Ramos. Nos aseguraron que estos dos ídolos de cartón eran mujeres poderosas, pero peligrosas, que exigían la práctica regular de su culto y la renovación anual de su guardarropa. Incluso añadían que eran malvadas y que enviaban enfermedades a los fieles que las descuidaban o las abandonaban. Estaban vestidas con el traje tradicional de los pueblos otomíes de Santa Ana Hueytlalpan y San Pedro Tlachichilco. Llevaban una falda de lana azul oscuro, una faja roja y un *quechquémitl* blanco adornado con una larga banda roja tejida en curva. Cada uno de estos dos ídolos tenía, en la cabeza, una especie de corona o turbante hecho de hilos de lana roja que representaba el tocado, que se supone estaba formado de cabellos entrelazados con lana. Sus joyas comprendían aretes dorados y numerosos collares de bisutería.

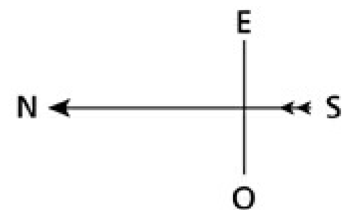
f) *Oratorios secundarios de los otomíes de San Pedro Tlachichilco*

En 1984, nos dijeron que en este pueblo había cinco oratorios secundarios, todos ellos muy discretos y aparentemente atendidos por mujeres, quienes, para oficiar sus ceremonias, recurrían a curanderos-adivinos de Santa Ana Hueytlalpan. Al parecer, este tipo de oratorios son los mismos que Galinier (1976, pp. 167-170 y 1990, pp. 232-234) llama oratorios de linaje y que en otomí podrían llevar el nombre de *tāgunkhā*.

En abril de 1984, pudimos visitar el oratorio de doña Fidela, hija del viejo Anastasio Barrón, al que le decían *Tacho*. Estaba ubicado en el lugar llamado *nenihá*, cerca de la carretera. Era una casita rectangular, con paredes de ladrillos de adobe. Arriba de la puerta, que se abría hacia el oeste, estaba pintada una inscripción en español que dedicaba el edificio a san Antonio (de Padua), un santo franciscano conocido por ser particularmente indulgente y comprensivo. En el interior, a lo largo de la pared este, del otro lado de la puerta, se encontraba una especie de altar de poca altura, alargado, hecho

de cemento. En medio de este altar estaba colocada una pequeña vitrina con una estatua de san Antonio de Padua. Del lado izquierdo, se encontraba un cofre que contenía tres personajes acostados, de unos 30 cm de altura, recortados en cartón blanco y cuyos trajes se tenían que cambiar cada año. El personaje de en medio era, nos dijeron, el Señor del Pueblo. Lo llamaban Nicolás, y *Dexe mō̄y* en otomí. A su izquierda estaba su mujer, llamada *rexichu* y, a su derecha su hija, llamada *ne rexichu*. El cofre de la derecha contenía a otro personaje femenino, llamado también *rexichu* y, más a la derecha, había un paquete de figuritas de papel recortado, que representaban a los espíritus del maíz y de otras plantas cultivadas. Además de canastitos y lozas miniatura, los personajes de cartón tenían puestos trajes masculinos o femeninos típicos de los campesinos. En 1984, todos estos trajes aún se fabricaban en telar de cintura en Santa Ana Hueytlalpan o, a veces, para ahorrar, los hacían mujeres nahuas de Santa Ana Tzacuala. Cambiarlos se volvía cada año más difícil y más caro. En la pared, arriba del altar, había imágenes piadosas características de la devoción católica popular. Se trataba de *1*) La virgen de San Juan de los Lagos (eran dos, una grande y otra pequeña), *2*) La virgen de La Candelaria, *3*) El señor de la Salud (de Mezquititlán), *4*) El señor del Arenal, *5*) El señor del Santo Entierro de Huauchinango y *6*) La virgen de Guadalupe. La fiesta de este oratorio se celebraba cada año en marzo y tenía un carácter ritual agrícola de fertilidad.





1. Baúl del "Señor del pueblo", su mujer y su hija.
2. Baúl de la mujer así como del maíz y otras plantas.
3. San Antonio de Padua.
4. Incensario.

Oratorio secundario de Fidela.

Fidela, a quien ya mencionamos, tenía su oratorio en un anexo a su domicilio. Pero,

además, era muy devota de otro oratorio, uno más importante, que no pudimos visitar y que pertenecía a una vieja alfarera llamada doña Teófila. Nos dijeron que este oratorio tenía un gran cofre cuya tapa de vidrio dejaba ver a seis personajes de cartón recortado, dos hombres y cuatro mujeres, todos bien vestidos. Su fiesta anual se llevaba a cabo en febrero e incluía el uso del *teponaztli*, que pedían prestado del gran oratorio del pueblo. En 1980, doña Teófila puso en una gran canasta todas sus figurillas de cartón, bien vestidas, las cubrió de flores y las llevó a la iglesia para que las bendijera el padre, que no las vio o, tal vez, prefirió no verlas.

Aquí podemos señalar, a manera de comparación, que también los Tepehuas de Pisaflores, estudiados por Williams García (1972, p. 69), conservan en cajas algunas figurillas de papel recortado que representan a espíritus de plantas cultivadas. Para ello se necesitaba antes que nada, como preparación, una ceremonia dirigida por un adivino en la cima de una colina, con la participación de varias jóvenes llamadas madrinas. Estas mujeres deberán garantizar luego el transporte ritual de las mencionadas figurillas hasta el oratorio, donde serán conservadas en cajas sagradas, bien cerradas. De esta manera se preservaba el poder de germinación de las plantas representadas.

VIII. TAMBORES SAGRADOS, *TEPONAZTLI* E ÍDOLOS DE LOS INDIOS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

1. PAREJAS DE TAMBORES SAGRADOS

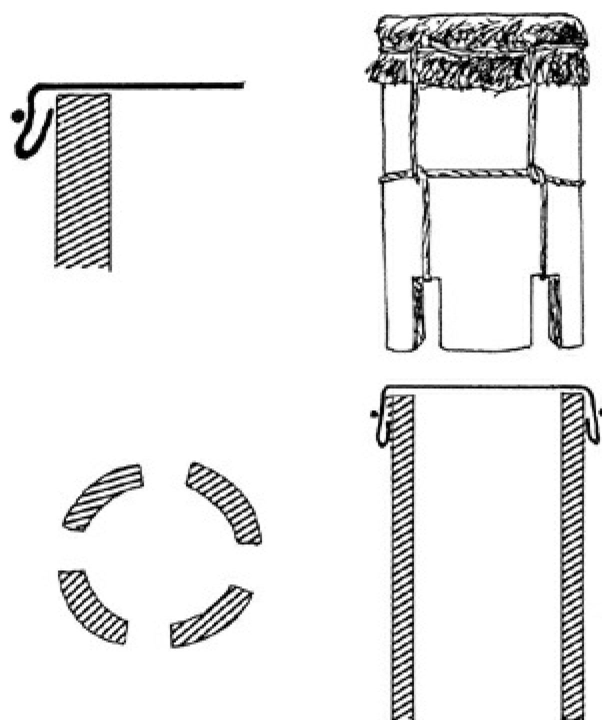
Numerosos indicadores de la época prehispánica muestran que en casi toda el área cultural mesoamericana, la música ritual incluía el uso de una pareja de tambores sagrados. En esta pareja, el elemento macho estaba representado por un tambor vertical de una membrana, llamado en náhuatl *huehuetl*, o *tlalpan huehuetl*, y el elemento femenino estaba representado por un tambor xilófono de dos membranas vibrantes, llamado en náhuatl *teponaztli*.

Nuestra zona de estudio del norte de la Sierra de Puebla es tal vez la única donde se sigue utilizando y honrando a estas parejas de tambores que guardan un gran valor no solamente religioso, sino social. Ocurría lo mismo en el valle de la ciudad de México en la época prehispánica, como lo prueba el hecho que relata Tezozomoc en su *Crónica mexicana* (1878, cap. XLVI, p. 396), según el cual la ciudad de Tlatelolco, al haber sido vencida, se vio obligada a entregar a los mexicas su *huehuetl* y su *teponaztli*, aparentemente como prueba de sumisión.

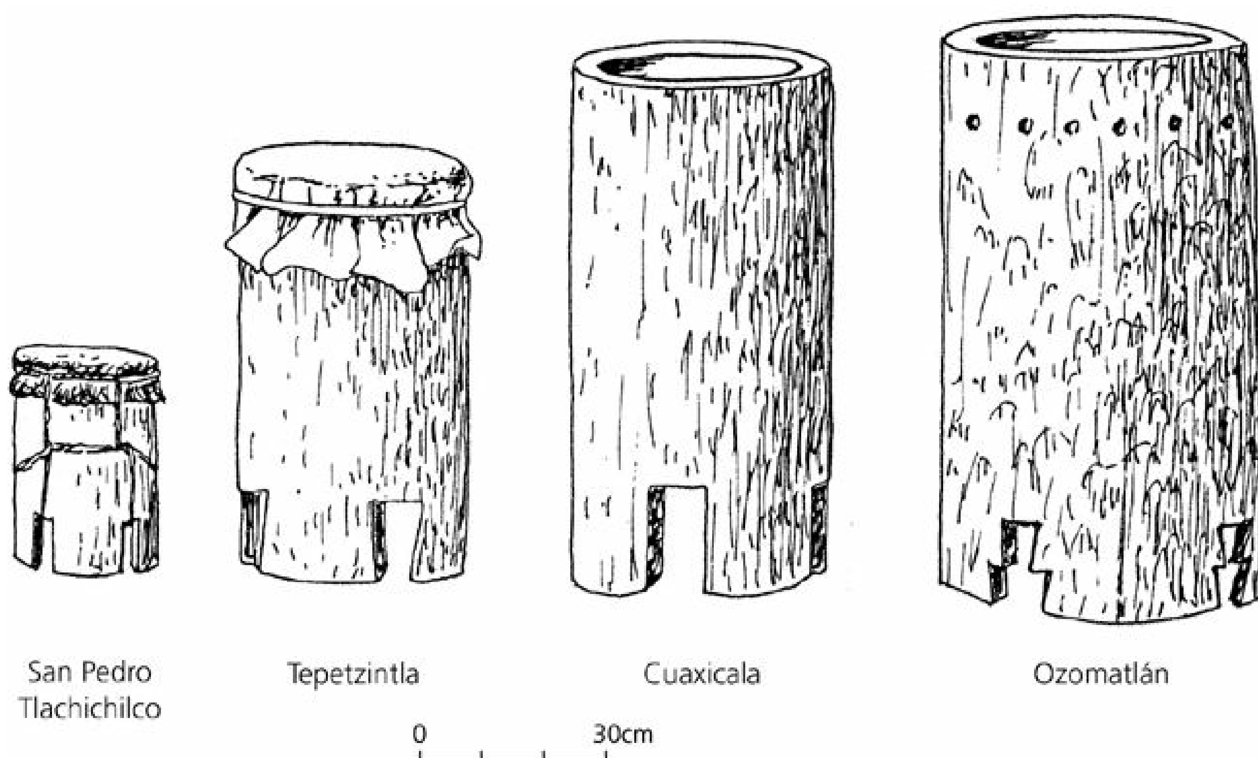
a) *Descripción del* huehuetl, *tambor vertical de una sola membrana*

Los cuatro tambores verticales que pudimos examinar eran de fabricación relativamente reciente: quizá menos de un siglo. Cada uno consistía básicamente en un simple cilindro hueco de madera, abierto de ambos lados. Pero su extremidad superior estaba (o tendría que haber estado) provista de una piel removible. A diferencia de sus pares del México antiguo, su base tenía cuatro soportes, en lugar de tres, lo que les daba menor estabilidad. El tambor de los otomíes de San Pedro Tlachichilco era anormalmente pequeño: sólo medía 36 cm de alto y 23 de diámetro. Era el único que había conservado su piel, que era de coyote. La orilla de ésta se mantenía doblada y apretada con un círculo rígido, hecho de bejuco. A su vez, este aro se hallaba sujetado, por medio de delgadas cuerdas, a la base del tambor, lo que permitía variar la tensión de la piel.

Los tambores de los totonacos de Ozomatlán y de Tepetzintla estaban hechos sin mayor arte, con madera de baja calidad. Tenían, respectivamente, 90 y 71 cm de alto, 50 y 47 de diámetro. Todavía llevaban las marcas de las clavijas que habían servido para tensar sus pieles mediante un cordón. De hecho, es probable que antaño, antes de tocar un tambor, se lograra la tensión necesaria de la piel calentándola con un tizón introducido en el cilindro. El tambor de los nahuas de Cuaxicala mide 88 cm de alto y alrededor de 40 de diámetro. Su forma cilíndrica no es del todo regular.



Tambor de San Pedro Tlachichilco.



b) *Uso del tambor vertical o* huehuetl

De acuerdo con la tradición, la persona que tocaba el tambor vertical debía ser un

hombre de edad, un viejo, en náhuatl *huehuetzin*. Este último, además, tenía que ser erudito en las antiguas tradiciones y capaz de cantar. Para tocar, hay que estar de pie y golpear la piel con las dos manos extendidas, o más bien con las puntas de los dedos extendidos. Sin embargo, algunas figurillas antiguas de barro (Martí, 1968, pp. 30-31), muestran a un músico que toca sentado sobre el tambor tendido en el suelo. Esto seguía siendo común antaño en algunos pueblos de la Huasteca. Al tocar, el músico normalmente debe cantar dirigiéndose al espíritu del cerro representado por el tambor, espíritu al que habían llamado golpeando una pequeña placa de metal. En Ozomatlán, nos dicen que, también antaño, el último gran adivino se dirigía por largo rato a su tambor, a la Señora Loma y al espíritu llamado 9-Viento, durante la fiesta del pueblo. Cantaba incluso toda la historia tradicional del mundo desde su creación, relatando el diluvio, la creación del maíz, etc., para terminar con la subida al cielo del Sol, ayudado por el canto de las aves. En Cuaxicala, la curandera Celia no tocó el tambor, pero le dirigió rezos tocándolo con la mano al hacerle las peticiones más apremiantes.



Hombre tocando el huehuetl *y cantando.* Códice Mendocino, *f. 70r.*

c) *El* huehuetl, *elemento cultural mesoamericano meridional*

Los indios del Nuevo Mundo utilizaron tambores de formas muy diversas, generalmente de membrana. El tambor vertical que acabamos de describir y que se conoce con el nombre náhuatl de *huehuetl*, antaño era utilizado en toda el área de civilización mesoamericana, desde los mayas hasta los huastecos y los huicholes. Era un elemento

cultural meridional, probablemente originario de regiones boscosas tropicales en donde abundaban árboles grandes. No lo encontramos en el resto de Norteamérica. Izikowitz (1935, pp. 192-200), quien estudió su distribución, lo encontró en Centroamérica, en Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá, pero está prácticamente ausente en Sudamérica. En el Imperio inca y en algunas regiones aledañas como el Chaco, se utilizaban sobre todo pequeños tambores de cerámica, que también tenían un uso ritual entre los antiguos mayas, y que lo siguen teniendo entre sus actuales descendientes, los lacandones. Entre éstos, el uso del barro se justifica por la idea de que el tambor muere cada año y debe ser renovado.

d) *Eliminación del* huehuetl *por el tambor europeo de dos membranas*

El tambor vertical mesoamericano fue prácticamente eliminado en la época colonial por el tambor europeo cilíndrico, portátil, de dos membranas, que introdujeron los españoles. Hacia el siglo XIII, éstos habían terminado por apropiárselo de los árabes, quienes, a su vez, lo habían tomado de los persas. *El Cid* y el *Cantar de Roldán* mencionan el pavor que esta música de guerra musulmana causó durante mucho tiempo a los combatientes cristianos (Corominas, 1954-1957, t. IV, p. 360). En América, dicho tambor, acompañado de una flauta, parece haber conformado la música militar de los conquistadores, como lo muestra un dibujo de Guaman Poma de Ayala (1936, p. 44). Los etnólogos historiadores quedaron impresionados por la rapidez con la que los indios adoptaron este nuevo instrumento.

e) *El* huehuetl *remplazado parcialmente por la guitarra o el arpa*

El tambor vertical, o *huehuetl*, de este modo prácticamente eliminado de México, tuvo localmente dos sustitutos representados por la guitarra y el arpa, instrumentos europeos de cuerda, que marcan bastante bien el ritmo y que los indios consideraron también de sexo masculino. Por eso, tanto en maya (*pax*) como en huasteco (*ahab*), el antiguo nombre del tambor vertical terminó por referirse a la guitarra y al arpa, y en ocasiones esta última se tomó por una gran guitarra. De ahí su nombre náhuatl *mecahuehuetl*, tambor de cuerdas (Bierhorst, 1985, p. 209).



Música de la conquista de Perú (según Guaman Poma de Ayala).

J. Erik Thompson (1930, p. 101 y lám. XVI) mostró que los mayas mopan de Belice llevaron más lejos la asimilación del arpa con el tambor. En este caso, dos hombres tocan el arpa al mismo tiempo. Uno de ellos se encuentra sentado y toca las cuerdas del instrumento. El otro, en cuclillas, percute con sus dedos y manos la base ensanchada de la caja de resonancia del arpa, produciendo así un ruido de tambor que se escucha desde muy lejos.

f) *Valor musical que la tradición atribuye al tambor vertical*

Actualmente, en nuestro sector de estudio, los indios que aún utilizan el tambor vertical, ya casi no le otorgan valor melódico. Pero no sucedía así en el pasado, quizá porque antaño había personas virtuosas en la percusión del tambor con las manos. Samuel Martí, junto con otros musicólogos, supo evocar muy bien este virtuosismo al hablar de ciertos tamborileros de África o de Cuba. De hecho, los actuales indios de la Sierra de Puebla todavía recuerdan el papel musical que tenía antaño el tambor vertical para acompañar el canto. En efecto, algunos mitos totonacos recabados en Cuahueyatla y Tepetzintla aseguran que fue dicho tambor el que enseñó a cantar a las pequeñas aves para ayudar al Sol en su primera subida al cielo. Por eso a dicho tambor se le llama a veces *patoktok*, que es el nombre totonaco del pájaro "primavera" (*Toxostoma* sp.), el mejor cantor de los bosques de la región.

El homenaje rendido al papel desempeñado por este tambor en un pasado lejano es tanto más impresionante cuanto que, desde hace ya varios siglos, la música indígena ritual de la región (y de otros lugares) es ante todo producto de instrumentos de cuerda que, como acabamos de decirlo, también han adquirido un valor simbólico. La guitarra, que se supone es un hombre (como el arpa), remplazó al tambor utilizado en tiempos pasados, mientras que el violín, que se supone es una mujer, tomó el papel del *teponaztli*. Ahora cada músico es dueño de su arpa o de su guitarra, mientras que el tambor vertical pertenecía siempre a la comunidad del pueblo.

g) *Simbolismo del tambor vertical o* huehuetl

Los tres pueblos de nuestro sector de estudio concuerdan en afirmar que el tambor vertical es un hombre y que el *teponaztli* que lo acompaña es su esposa. Mientras que el *teponaztli*-mujer está por lo regular acostado, el tambor-hombre debe estar siempre levantado verticalmente sobre el suelo. Es una especie de falo en erección. Su masculinidad estaba particularmente reafirmada entre los otomíes de San Pedro Tlachichilco, por el hecho de que lo cubrían con una piel de coyote, animal simbólico del fuego y la lubricidad masculina, como todos los perros.

El carácter sagrado del tambor vertical exige que, cuando lo trasladan por algún motivo ceremonial, la tierra de su nuevo emplazamiento haya sido previamente sacralizada, mediante la ofrenda de un polluelo sacrificado y enterrado. Nosotros presenciamos esto en Tepetzintla. La idea del estrecho vínculo de dicho tambor con el suelo se expresaba antaño, en náhuatl, con el nombre de *tlalpanhuehuetl*, tambor en el suelo. Por esto, el tambor vertical estaba asociado a la fertilidad de la tierra alimenticia. En 1997, en Cuaxicala nos dijeron también que la gente del pueblo debe hacer rezos y ofrendas a su tambor para agradecerle la comida que les da. Así, el tambor es el Señor del grupo humano al que alimenta. Llega a identificarse con él. Por esto, lo llaman también *altepecayotl*, que quiere decir la esencia misma o la personificación del pueblo.

Finalmente, el tambor vertical se asimila al espíritu del cerro masculino protector del pueblo y se identifica con él. El de los nahuas de Cuaxicala es el Cerro *Hielotepetl*, y el de los otomíes de San Pedro Tlachichilco es el Cerro *Antun*. Para los totonacos de Tepetzintla, este cerro está representado por las pequeñas pirámides antiguas que se encuentran en el centro del pueblo. Agreguemos, para terminar, que esta identificación con diversos cerros ha llevado a los totonacos y a los nahuas a considerar que el tambor vertical de cada pueblo es la forma local del espíritu mundial de la fecundidad vegetal, conocido con el nombre de calendario de 9-Viento, y del que volveremos a hablar más adelante, al abordar el tema de las creencias.

h) *Nombres dados al tambor vertical y lugares donde los usan*

Es probable que antes de la Conquista del siglo XVI, la palabra *huehuetl*, que significa el

viejo, se haya usado casi en todas las regiones para referirse, en náhuatl, al tambor vertical de una membrana. Pero esta palabra, bastante imprecisa, que daba lugar a confusiones, no tardó en ser abandonada y remplazada casi en todo México por la palabra “tambor”, que desde entonces sirvió para referirse a todos los tambores, ya fueran de una o dos membranas, indígenas o europeos.

En los pocos pueblos nahuas de nuestro sector de estudio donde el tambor vertical conserva, o conservaba antaño, su importancia ritual, dejó de llamársele *huehuetl*, pues se le dio un nombre específico que indicaba dicha importancia. En Cuaxicala, a veces le dicen *altepepixca*, que quiere decir el guardián del pueblo. En Tenahuatlán, hasta hace poco se decía *altepechani*, el que habita el pueblo. La palabra *hueyetectli*, el viejo jefe, empleada en San Agustín, era evidentemente una reminiscencia del antiguo nombre *huehuetl*, el viejo.

Los actuales otomíes de la sierra ahora usan la palabra *tampu*, derivada de tambor, para referirse a todos los tambores, ya sean de una o dos membranas. Pero Galinier (1976, p. 162) hizo notar que todavía en el siglo XVI, el tambor vertical ritual debía de llamarse *bita*, en otomí, porque el pueblo de Huehuetla, cuyo nombre náhuatl significa el lugar del tambor (*huehuetl*), en otomí se llama *mabita*. En cuanto a los actuales totonacos, ellos llaman a su tambor vertical *liakpolasak*, que quiere decir lo que se golpea por arriba, y que probablemente remplazó a un antiguo nombre original más ritual y menos descriptivo.

En la pequeña región donde se centra nuestro estudio, el tambor vertical forma parte de la herencia de los tres pueblos. Lo siguen usando los nahuas de Cuaxicala, los totonacos de Tepetzintla y por último los otomíes de San Pedro Tlachichilco y Santa Ana Hueytlalpan. El recuerdo de su uso reciente persiste entre los nahuas de Tenahuatlán, entre los otomíes de San Pablito y entre los totonacos de Cuahueyatla, de Ozomatlán y de San Agustín. Finalmente, Rodney Gallop (1939, p. 279), que pasó por Xicotepec en 1938, relata que le habían dicho que antaño, en ese pueblo, habían tenido un tambor de una membrana que después desapareció, pues se había ido volando a Tlaxcala. Podemos pensar que probablemente era el gran tambor vertical ritual, que debía de estar asociado a san Juan Techachalco, el espíritu protector de Xicotepec, del que según dice la leyenda local se echó a volar en otros tiempos para regresar a Tlaxcala, de donde era originario.

En la Sierra de Puebla, fuera de nuestro pequeño sector de estudio, ya no es posible encontrar el tambor vertical del lado del norte, ni entre los otomíes de Tutotepec, ni entre los de San Lorenzo Achiotepec. Ichon (1969, p. 378, lám. XXVI), quien estudió a los totonacos septentrionales, no encontró con ellos más que un solo tambor vertical, mismo que había perdido todo su carácter sagrado, pues, al ir acompañado de una flauta, proporcionaba la música de una danza que sólo era un espectáculo, la danza de los *Toros* del pueblo de Apapantilla. Sin embargo, Ichon no llegó a saber que, en 1937, los totonacos de San Pedro Petlacotla seguían usando otro tambor vertical tradicional, lo que nosotros supimos gracias a algunas notas inéditas de Helga Larsen.

La importancia que tenía el tambor vertical en tiempos prehispánicos está confirmada

por el alto valor artístico de los escasos ejemplares de aquella época, que se han podido conservar en el centro de México, y que son el *huehuetl* de Malinalco y el de Tenango, ilustrados por Saville (1925, pp. 74-79), y después por Castañeda y Mendoza (1933, pp. 92-106).

Aquí hay que agregar que los antiguos aztecas también hacían pequeños tambores de guerra, tipo *huehuetl*, que algunos grandes guerreros llevaban ritualmente atados a la espalda cuando iban al combate. El *Códice Ixtlilxóchitl* (1976, p. 106) muestra a Nezahualcóyotl equipado con un tambor, lo que fue estudiado por la señora Jacqueline de Durand-Forest. Su tambor era azul y medía alrededor de 30 cm de altura. Thelma Sullivan (1972, pp. 168-169) estableció que este accesorio guerrero era llamado *teocuitla huehuetl*, lo que parece implicar que era de oro.

Los frescos de Bonampak bastan para mostrar que los antiguos mayas (así como los otros pueblos de México) daban gran importancia social al tambor vertical. A principios del siglo XX, F. Starr (1902, parte II, p. 19) pudo ver también, en Mérida, una danza maya acompañada por un pequeño tambor de hojalata que se golpeaba con los dedos. Nosotros ya hemos mencionado que los lacandones tienen tambores verticales de barro, de una sola membrana, que también se golpean con los dedos.



Nezahualcóyotl y su tambor de guerra. Códice Ixtlilxóchitl *(1976, f. 106r).*

Hoy en día, en México, fuera de la Sierra de Puebla, sólo los huicholes, sucesores en esto de los aztecas, siguen utilizando el tambor tipo *huehuetl* para acompañar sus cantos religiosos. Pero, por otro lado, este tipo de tambor se sigue usando, de manera somera y decadente, en cierto número de pueblos de lengua náhuatl de los altiplanos del sureste del

valle de México y de la región de Puebla-Cholula-Tlaxcala (donde a menudo lo llaman, erróneamente, *teponaztli*). En lugar de tocarlo artísticamente con la punta de los dedos, lo golpean con un gran percutor de madera provisto en uno de sus extremos de una bola de tela. Su propietario lo transporta sin cuidado alguno, de uno a otro pueblo. En efecto, es solicitado con bastante frecuencia para contribuir con el ambiente musical de algunas fiestas, en las que desempeña el papel del bombo, acompañado de un oboe o chirimía, instrumento musical típicamente europeo (Starr, 1900, parte 1, p. 26, fig. 17; 1908, p. 91).

No obstante, durante la fiesta del Señor del Sacromonte, el 5 de febrero de 1939, Bodil Christensen pudo ver y fotografiar en Amecameca a dos músicos nahuas que tocaban, uno el *huehuetl* y el otro el *teponaztli*.

Guido Münch (1983, p. 336 bis) publicó una fotografía tomada en Acayucan, pueblo mestizo del norte del Istmo de Tehuantepec, de un *huehuetl* típico con forma completamente prehispánica, al que llaman localmente *teponaztli*, quizá para distinguirlo de un tambor ordinario de dos membranas. Se usa en una danza no especificada.

Sin embargo, actualmente, fuera de estas cuantas excepciones, puede decirse que el tambor vertical, o *huehuetl*, prácticamente ha desaparecido de las tradiciones indígenas de México.

2. EL *TEPONAZTLI*, TAMBOR XILÓFONO DE DOS LENGÜETAS VIBRANTES

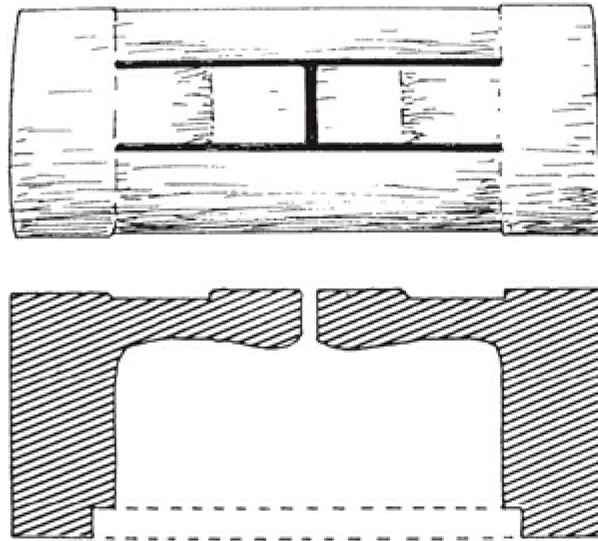
a) *Descripción del* teponaztli

El *teponaztli* es un instrumento de música propio de la civilización mesoamericana. No es un verdadero tambor, sino una especie de xilófono de dos lengüetas vibrantes. La palabra *teponaztli* al parecer se deriva de la palabra náhuatl *tepolli*, que a veces hace referencia a la idea de tocón, de tronco de árbol (Karttunen, 1983, p. 231). Para fabricarlo, se ahueca un cilindro de madera por uno de sus lados, sin llegar a sus dos extremos. Del lado opuesto de la abertura se practican dos ranuras paralelas, separadas unos centímetros una de la otra y luego se unen por la mitad haciendo una ranura transversal. Para completar, se cierra la abertura inferior con una tabla removible. Se hace de tal forma que las dos lengüetas resultantes sean ligeramente desiguales en su longitud o en su grosor, de manera que al golpearlas cerca de sus extremos emiten dos sonidos que corresponden a notas diferentes.

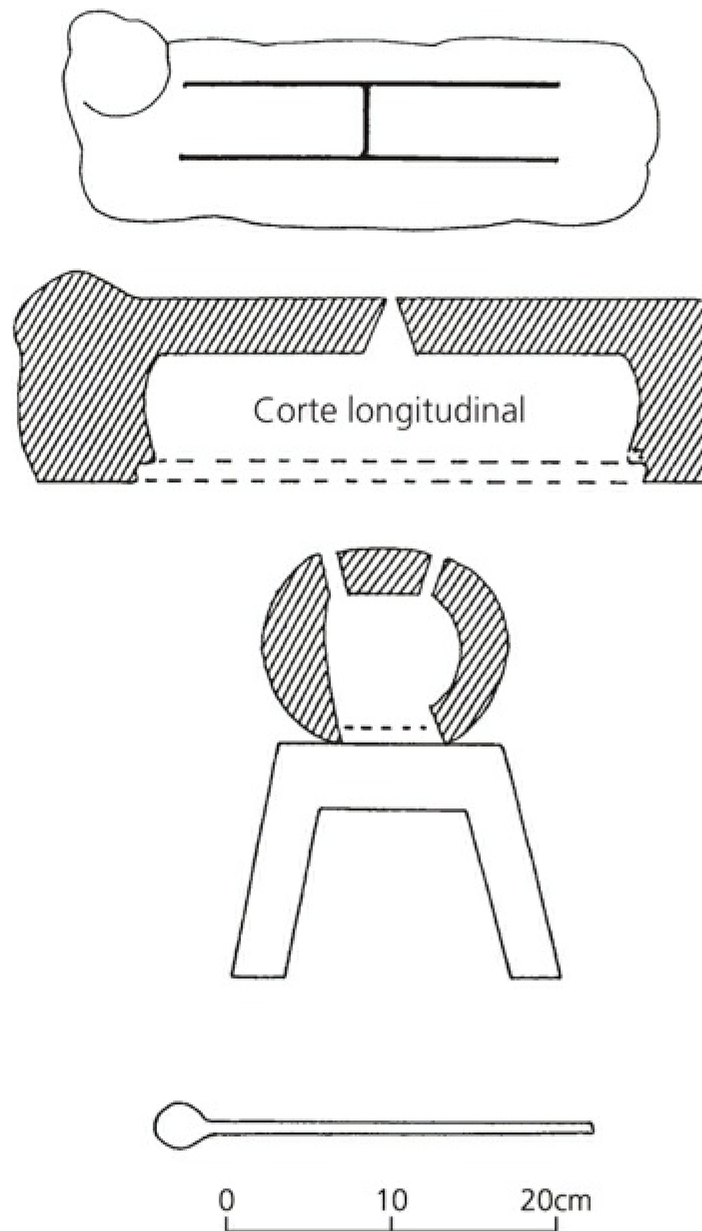
No hay duda de que en la época prehispánica la mayoría de los *teponaztli* eran simples y sin adornos, como los que están representados en el *Códice Mendocino*. Pero algunos eran suntuosos y estaban magníficamente esculpidos, tal como lo mostró Saville (1925). Ixtlilxóchitl (1985, t. 2, p. 172) nos comenta que Nezahualcóyotl había conquistado por las armas un *teponaztli* al que consideraba el más perfecto y melodioso de todos. Dicho instrumento musical único gozaba de tal prestigio tradicional que los

padres franciscanos consideraron necesario romperlo y quemarlo.

En nuestro sector de estudio hay, o había hace tiempo, uno o varios *teponaztli* en cada pueblo. La mayor parte son bastante recientes, pues los más antiguos datan tal vez de hace uno o dos siglos. Pero había algunos que eran de la época prehispánica y, por lo mismo, gozaban de gran respeto. Sin embargo, los totonacos de Cuahueyatla enterraron ritualmente uno de estos *teponaztlis* hace unos 60 años, durante una crisis de rechazo a las antiguas costumbres. Otro más también fue enterrado por los nahuas de Tenahuatlán.



Teponaztli. *Vista superior y corte longitudinal.*



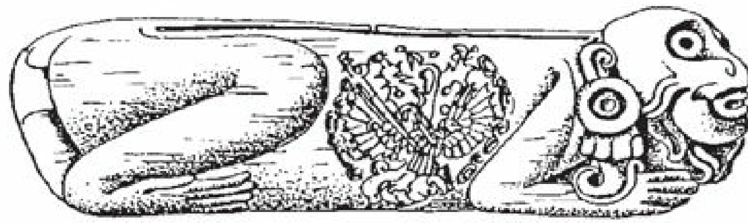
El teponaztli *de Xicotepec y su soporte (corte).*

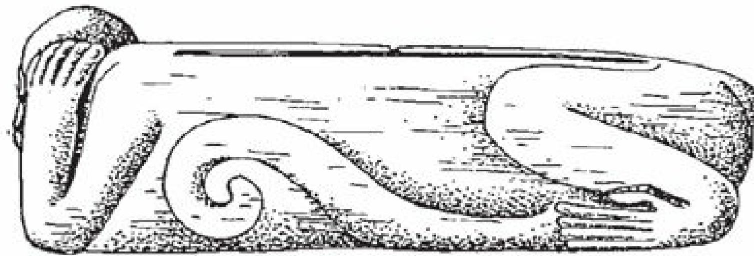
b) *El* teponaztli *prehispánico de los nahuas de Xicotepec*

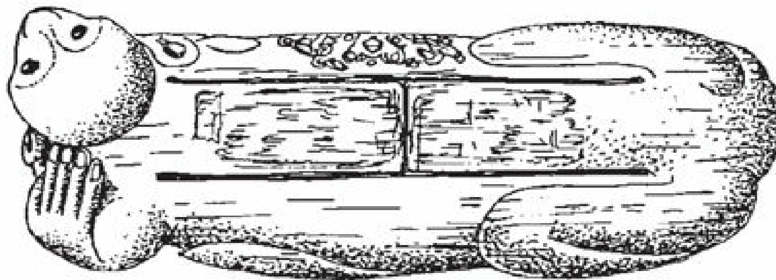
El más bello *teponaztli* de nuestra región es el de la ciudad de Xicotepec, que Bodil Christensen describió en 1939. Tiene 45 cm de largo; está magníficamente tallado, en alto relieve, en una muy hermosa madera negra que seguramente es del corazón de un zapotillo *Manilkara achras* (Mill.) Fosberg (*Achras zapota* Linné). Representa un mono araña acostado, animal simbólico del dios que los antiguos aztecas llamaban *Xochipilli*, el príncipe de las flores. Los nahuas de Xicotepec aún dan muestras de gran veneración por este *teponaztli*. Lo asocian, con el mismo respeto, con las antiguas ruinas del lugar llamado *Xochipila*, el lugar del príncipe de las flores, pero no lo llaman *Xochipilli* y no

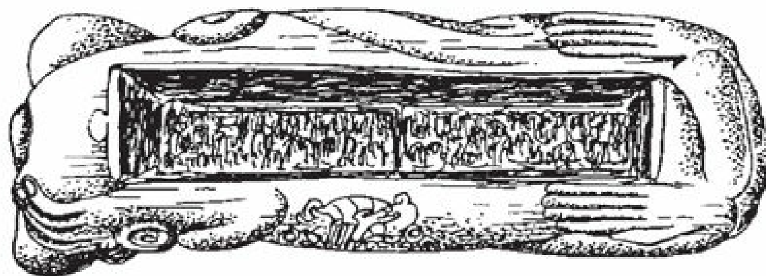
reconocen que el animal sea un mono, pues este animal desapareció de la región desde hace dos o tres siglos. Más bien verían en él a un perro.

Este *teponaztli* lleva, en uno de sus lados, un glifo de estilo azteca, profundamente trazado, que representa un águila parada sobre una piedra y atravesada por una flecha o una jabalina. Este glifo, que evoca la caída de México-Tenochtitlan en 1521, fue modificado después, quizá en la época colonial, y se añadió a su alrededor una cadena rota, que es una representación muy europea.







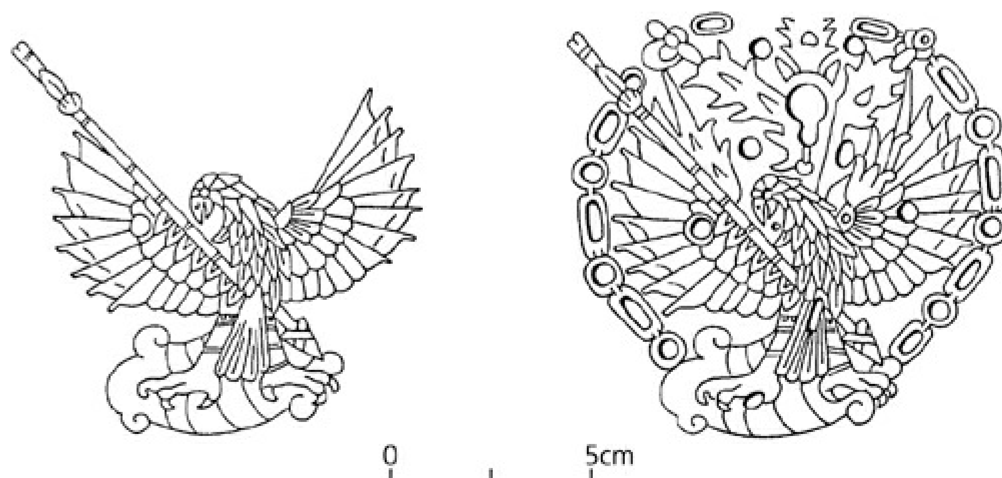


0 10 20cm

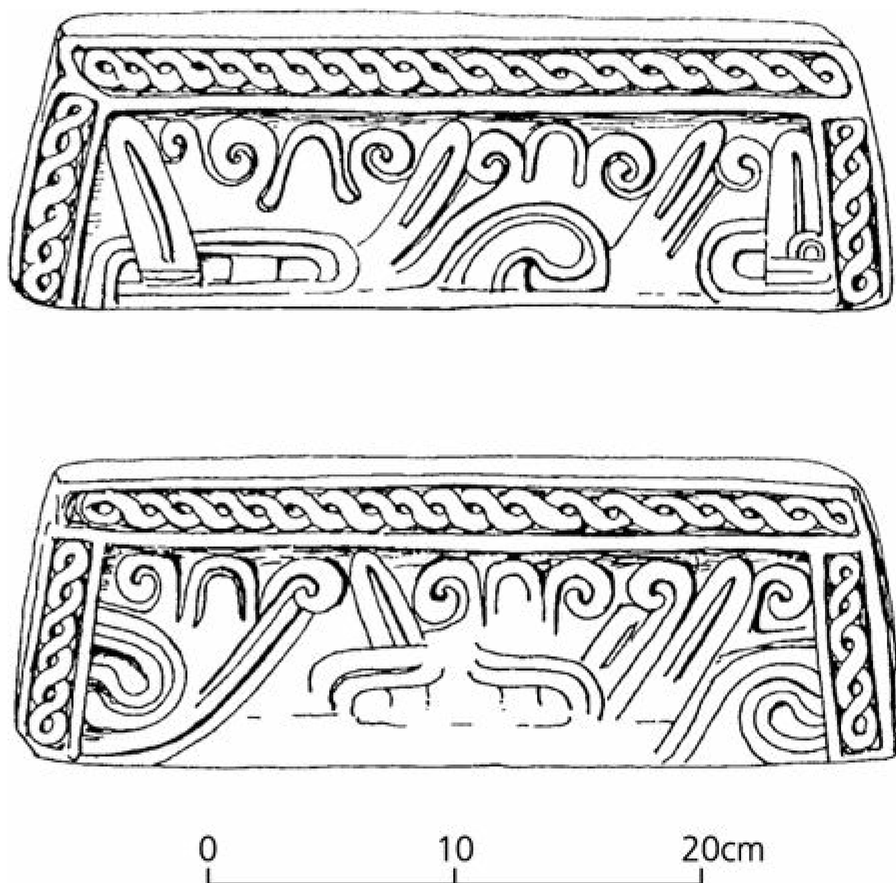
LÁMINA 2. *El* teponaztli *antiguo de Xicotepec con forma de mono acostado.*

Anne-Marie Vacher, musicóloga francesa, pudo examinar el *teponaztli* de Xicotepec en 1971, y lo describió en su aún inédita tesis (1974). Le dio las siguientes precisiones musicológicas: "sonidos: *la* sostenido-*fa* sostenido. Intervalo de tercera mayor. Sonoridad clara".

El *teponaztli* antiguo de Xicotepec es el único de todo México que logró conservar su soporte. Éste tiene un corte transversal en forma de trapecio. Mide 40 cm de largo y 14 de altura. Está tallado en un solo bloque de madera bastante blanda; decorado con bajorrelieves no figurativos que parecen evocar el estilo de El Tajín. En 1939, este *teponaztli* tenía aún su antiguo percutor, que era una baqueta bastante delgada, provista de una pequeña bola de caucho. Actualmente es una simple baqueta de 29 cm de largo. Según lo que recuerdan los habitantes más viejos de Cuahueyatla, el *teponaztli* prehispánico de este pueblo, que fue enterrado ritualmente hacia 1930, tenía un soporte de madera parecido al de Xicotepec.



El glifo del teponaztli *de Xicotepec.*



Bajorrelieves del soporte del teponaztli *de Xicotepec.*

Hasta 1975, el *teponaztli* antiguo de Xicotepec estuvo en manos de los indios de la comunidad del mismo nombre. Normalmente lo confiaban a uno de los mayordomos de san Juan Techachalco y le tenían mucho respeto. Naturalmente, lo honraban cada año, el 24 de junio, día de la fiesta de san Juan Bautista. Se decía que tenía vida. Le hablaban. Le ofrecían comida, bebida y quemaban copal en su honor. Le ponían un cigarro en la boca. Aseguraban que era un espíritu poderoso. Algunos llegaban a afirmar que había podido salir de la casa de Máximo López cuando ocurrió un incendio.

La representación de la caída de Tenochtitlan, grabada en este *teponaztli*, se explica por el hecho que Ixtlilxóchitl se apoderó de las provincias acolhuas septentrionales después de la muerte de Nezahualpilli, y luego se volvió aliado de Cortés. De esta manera, Xicotepec se vio envuelta en la Conquista (Stresser-Péan, 1995, p. 165).

Las tradiciones locales que conservan los indios totonacos de Ozomatlán aseguran que el *teponaztli* antiguo de Xicotepec, del que acabamos de hablar, pertenecía antaño a Ozomatlán, pero que la ciudad de Xicotepec, de la que entonces dependía Ozomatlán, lo tomó por la fuerza. Esta presunción histórica se confirma de cierta manera, ya que el nombre náhuatl de Ozomatlán, como su nombre totonaco, *c'alípamúx*, quiere decir lugar del mono. Ahora bien, la autenticidad de esta tradición local y su sinceridad están confirmadas, además, porque nadie actualmente, ni en Ozomatlán ni en Xicotepec, logra

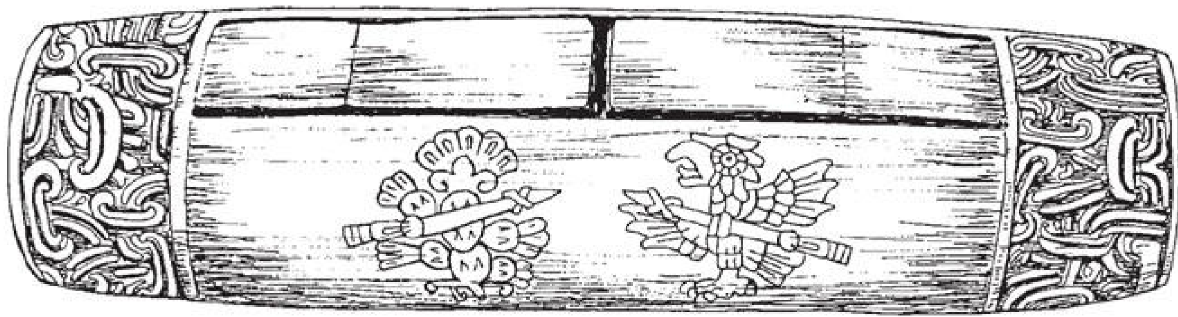
darse cuenta de que el *teponaztli* en cuestión ciertamente representa a un mono. Se cree más bien que es un perro, lo que sería absurdo.

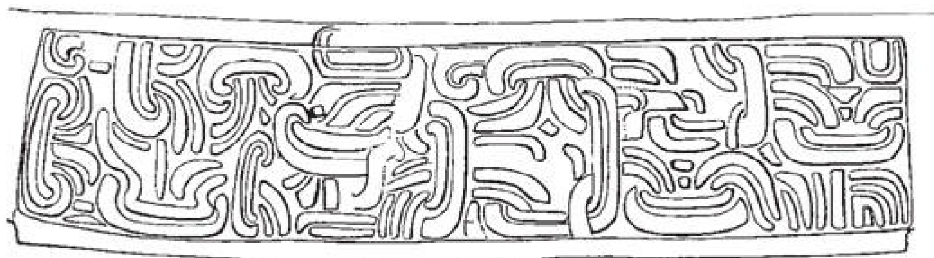
c) *El actual* teponaztli *prehispánico de los totonacos de Ozomatlán*

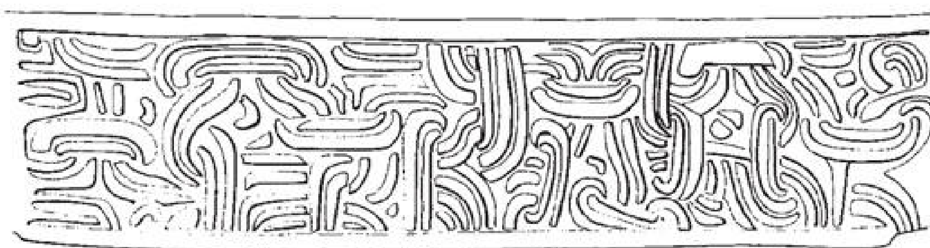
Por otro lado, el viejo pueblo totonaco de Ozomatlán conserva un antiguo *teponaztli* sagrado, de hermosa madera esculpida de color oscuro. Le dicen "chichimeca". Tiene la forma de un cilindro imperfecto de 35 cm de largo. Su diámetro, de 8 cm en sus extremos, es de 10 cm alrededor del centro. Sus lados están adornados con hermosos grabados no figurativos en una franja de 5 o 6 cm de largo cerca de cada uno de sus extremos. También, en uno de sus lados, tiene dos glifos aztecas tallados que evocan la caída de México-Tenochtitlan. Uno muestra un águila atravesada por una flecha, el otro un nopal atravesado por otra flecha.

Ambos glifos son los equivalentes, repetidos, del *teponaztli* de Xicotepec y se explican de la misma forma.

Junto con este *teponaztli* se conservan otros cinco objetos antiguos de madera: una especie de cuchara o cucharón, algo rota, y cuatro tabletas de madera dura, de 6 mm de espesor, con decoración grabada. Se siguen usando en la actualidad, llegado el caso, como percutores para tocar el *teponaztli*. Pero no se sabe qué uso se les daba en el siglo XVI.

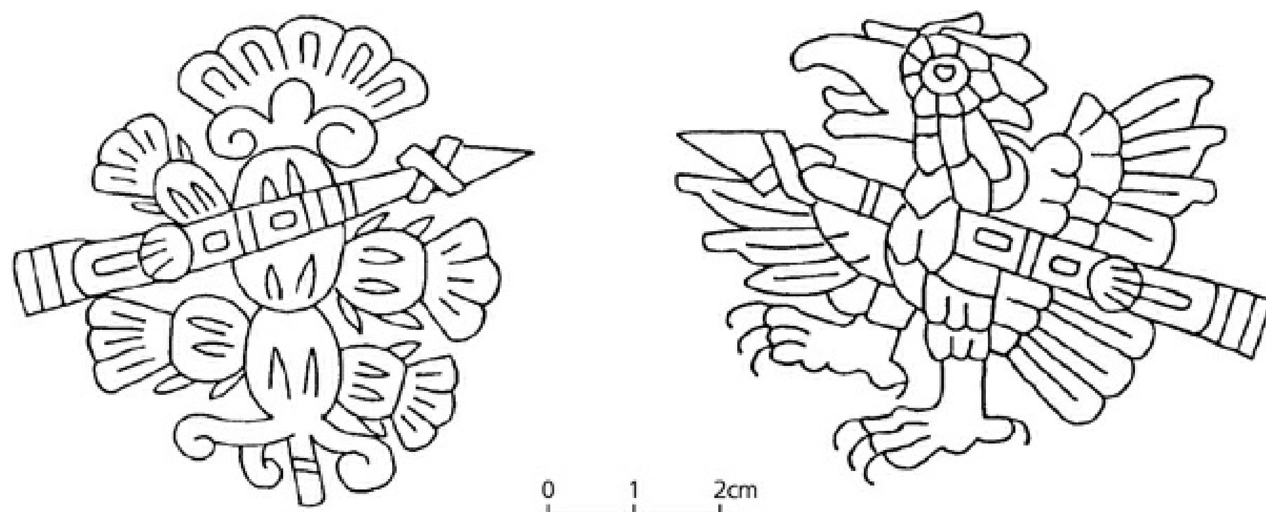






0 5 10cm

LÁMINA 3. *El* teponaztli *prehipánico de los totonacos de Ozomatlán y la representación de los grabados de cada uno de sus extremos.*



Glifos aztecas del teponaztli *de Ozomatlán.*

También se conserva una pequeña placa de hierro, bastante reciente, que anteriormente servía para llamar a los espíritus de los cerros en la gran fiesta anual del pueblo. Antaño, estos objetos diversos eran considerados sagrados y se conservaban en el oratorio o *santo chic*, que fue abandonado en 1955 o 1960. Desempeñaban un papel en la gran fiesta anual o *costumbre*, junto con el tambor vertical. Éste se encuentra ahora abandonado a la intemperie, pero el *teponaztli* y los otros objetos se conservan en la presidencia municipal auxiliar como simples curiosidades.

d) *Los tres* teponaztli *de los nahuas de Cuaxicala*

En mayo de 1992, pudimos ver los tres *teponaztli* que conservaban los nahuas de Cuaxicala en su oratorio o *santo cali*. Pero las lengüetas de dos de ellos estaban algo rotas, lo que obligaba a tocarlos en los bordes de la abertura superior. El único que estaba intacto medía 69 cm de largo y alrededor de 16 de diámetro. Sus lengüetas tenían 9 cm de ancho y 20 a 22 de largo. El peor conservado tenía quizá dos lengüetas delgadas y frágiles, de 5 cm de ancho y de 28 a 29 de largo, que ahora están rotas. Era, al parecer, el más venerado de los tres, de ahí el cuidado que se tiene de seguirlo conservando, a pesar de todo.

e) *El viejo* teponaztli *de los nahuas de Alseseca*

El *teponaztli* de los nahuas de Alseseca parece datar de hace más de un siglo. Es muy pesado y está burdamente esculpido en madera suave, actualmente carcomida.

Mide 55 cm de largo y una sección transversal casi rectangular, cuyo ancho de 20 cm

sobrepasa ligeramente su altura (18 cm). Sus ángulos están redondeados y su forma es un poco irregular. Sin embargo, es muy respetado. Lo tocan cada año para la fiesta de la cosecha del maíz. Para hacerlo, golpean sus lengüetas con el extremo de una plaqueta de madera dura, que se conserva con él, y cuyas caras muestran un grabado mellado que representa a dos monos.

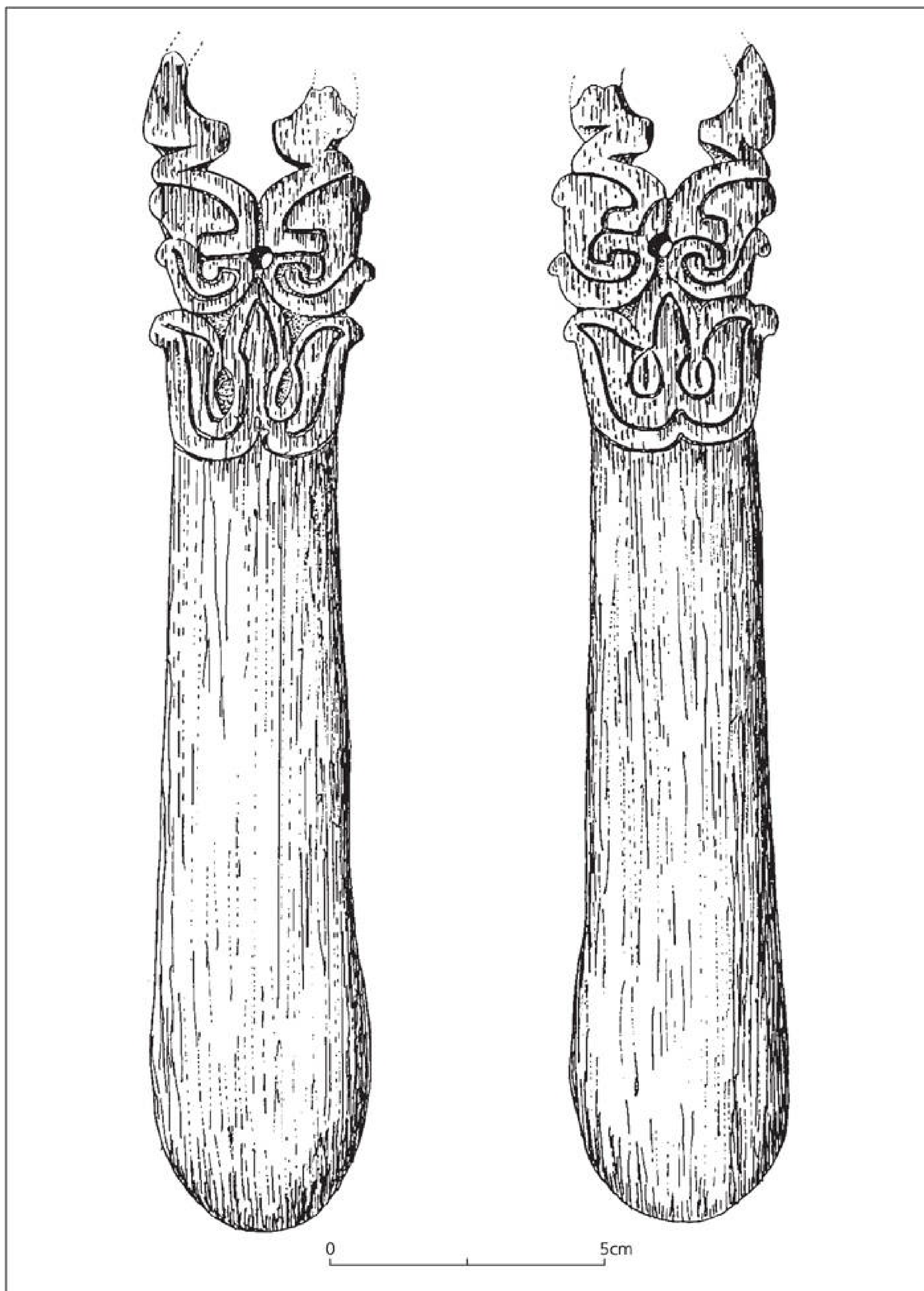

0
5cm

LÁMINA 4. *Las dos caras de la plaqueta antigua de Alseseca.*

Esta plaqueta de 5 mm de grosor, esculpida con muy buen gusto, seguramente es de la época prehispánica, como las cuatro plaquetas similares de Ozomatlán. Se le dio el mismo uso que en Ozomatlán, como percutor del *teponaztli*.

f) *El* teponaztli *de los totonacos de Tepetzintla*

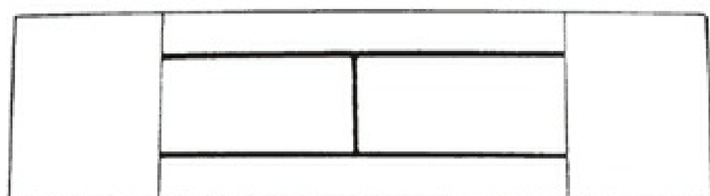
El *teponaztli* de los totonacos de Tepetzintla es de madera muy dura, pero bastante alterada por los años. Su hechura es sencilla, sin refinamiento. Mide 51 cm de largo y 15 de diámetro.

Lo tocan con dos baquetas llamadas *lipanikni*, después de colocarlo sobre dos grandes anillos trenzados de briznas de hojas de izote para obtener una mejor resonancia. La palabra totonaca para *teponaztli* es *lipaniket*, pero la gente de Tepetzintla, así como la de Ozomatlán, le dice a su *teponaztli* "chichimeca", palabra náhuatl cuyo significado ya no entienden. Este *teponaztli* es sagrado. Cada año, durante la fiesta del pueblo, le hacen ofrendas de comida, bebida e incienso, antes de tocarlo. Incluso hacen que baile en los brazos de un hombre, después del festín organizado entre las dos pirámides antiguas. Finalmente, lo llevan a la cima del cerro femenino llamado *Xinola Sipij*, para escuchar su música en ese lugar.

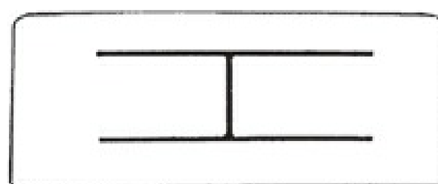
g) *El* teponaztli *de los otomíes de San Pedro Tlachichilco*

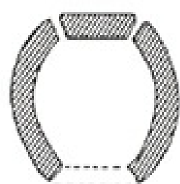
La hechura de este *teponaztli* está muy cuidada. Se dice que está hecho de madera dura de los alrededores de Pahuatlán. Tiene 61 cm de largo y 17.5 de diámetro. Su principal característica es que el extremo de cada una de sus lengüetas presenta, por abajo, del lado interno, una protuberancia cónica que se supone representa un seno de mujer. Lo hacen sonar tocándolo con una pequeña maza de madera de 24 cm de largo. Es tan respetado como el tambor vertical y lo conservan en el mismo oratorio principal. Ambos están generalmente vestidos, es decir, cubiertos con papel de seda blanco picado. Los dos desempeñan una función esencial en la gran fiesta anual, que se celebra parcialmente en el principal oratorio del pueblo. Pero, mientras que el tambor vertical normalmente no debe ser desplazado, el *teponaztli*, en cambio, sí puede ser prestado para fiestas secundarias, celebradas en otros oratorios del pueblo. En San Pedro Tlachichilco, el nombre otomí del *teponaztli* es *kütā̠ntöni*, lo que, de acuerdo con Galinier (1976, p. 162), quiere decir viejo gran animal maléfico. Pero en San Pablito, en 1988, nos mencionaron la palabra *bit'u*, que tiene, tal vez, relación con el antiguo nombre del tambor vertical *bita*, reconstruido por Galinier. Las señoras Katherine Voigtlander y Artemise Echegoyen, del Instituto Lingüístico de Verano, tuvieron a bien proporcionarnos el borrador de un diccionario otomí de la sierra, que están preparando, y en el que el nombre del *teponaztli* es *ra'do'do*.

1



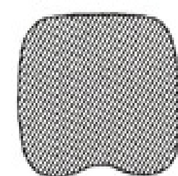
2





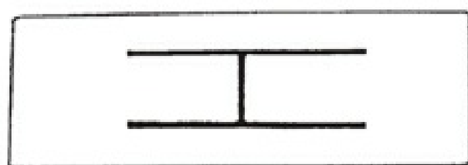


0 10 20cm

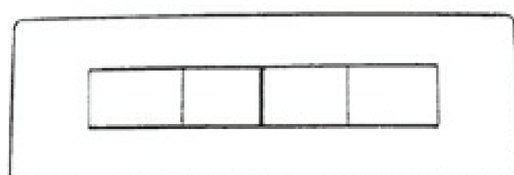


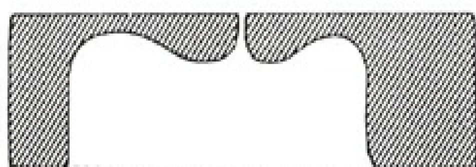
0 10 20cm

3

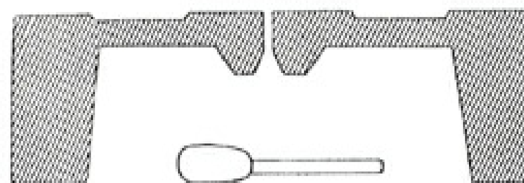


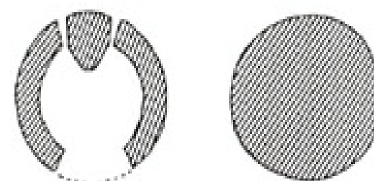
4





0 10 20cm





0 10 20cm

1. *El* teponaztli *intacto de Cuaxicala.*
2. *El* teponaztli *de Alseseca.*
3. *El* teponaztli *totonaco de Tepetzintla.*
4. *El* teponaztli *otomí de San Pedro Tlachichilco.*

h) *El* teponaztli *de los otomíes de San Pablito*

Este *teponaztli*, que desapareció con la destrucción de la cueva sagrada (cap. VII, p. 139), era muy sencillo, sin adornos, parecido al de Tepetzintla.

i) *Los* teponaztli *miniatura*

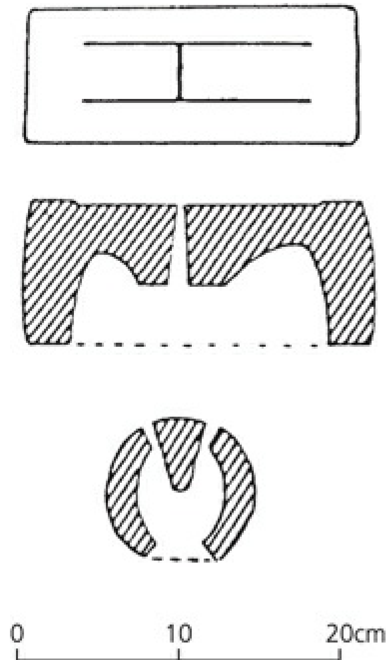
A inicios del siglo XX, F. Starr (1900, parte 1, p. 85 y fig. 69) dio a conocer los *teponaztli* miniatura usados por los tepehuas de Huehuetla para ejecutar la música de la danza de la *Culebra* y la danza de los *Pastores*, esta última formaba parte de las fiestas de Navidad. Estas danzas y sus pequeños *teponaztli* pertenecen también a las tradiciones de los totonacos del norte, de la región de Pantepec, tal como lo demostró el mismo Starr (*ibid*., p. 83) y más tarde Ichon (1969, p. 364-367). Nosotros pudimos examinar los pequeños *teponaztli* de la colección Starr, con el permiso del Field Museum de Chicago, y aquí presentamos el dibujo y los cortes de uno de ellos. Su largo es de 31.5 cm y su diámetro de 9 cm. La punta de cada una de sus lengüetas muestra una gran protuberancia inferior, probablemente considerada como un seno de mujer.

Cada uno de estos pequeños *teponaztli* pertenece a un danzante, que los hace o los manda hacer. Muestran variantes notables en el perfil de su corte longitudinal. Se usan sujetándolos con la mano izquierda, mientras con la derecha se tocan las lengüetas con una baqueta. Son sagrados sólo en la medida en que, más o menos, lo son todos los accesorios de danza. No tenemos referencias acerca de su simbolismo. Lo más que podríamos decir es que las danzas que los utilizan presentan, quizá, cierto carácter femenino, en la medida en que una está dedicada a la virgen María y la otra a la Malinche. En el bajo relieve del segundo panel (el del suroeste) del juego de pelota sur de El Tajín (Veracruz) está la representación de un hombre tocando un *teponaztli* miniatura. Está sosteniendo el *teponaztli* con el brazo derecho.

j) *Presencia en ocasiones de varios* teponaztli *en el mismo pueblo*

Nunca hay más de un tambor vertical por pueblo; en cambio, puede haber varios *teponaztli*. De hecho, se considera bastante normal que el tambor, que es un poderoso señor, pueda tener varias mujeres. En el pueblo nahua de Cuaxicala, en mayo de 1992, aún había tres *teponaztli* muy estropeados y de hechura mediocre. Pero, según Honorio Hernández y su mujer, Julia, en el oratorio de Cuaxicala había además, hacia 1940, otros dos *teponaztli* más pequeños, de hermosa madera oscura y lisa, de alrededor de 30 cm

de largo y de 8 a 9 de diámetro. Dichas dimensiones correspondían más o menos a las de los *teponaztli* denominados “miniaturas” de los tepehuas, que son de 20 a 30 cm de largo y 9 de diámetro. Los de los totonacos del norte, vistos por Ichon, eran un poco más largos (alrededor de 43 cm) y menos anchos (alrededor de 6 cm).



Teponaztli *miniatura de los tepehuas de Huehuetla. Field Museum de Chicago.*



Bajorrelieve de El Tajín. Uso de un teponaztli *miniatura (según Kampen, 1972, figura 21, detalle).*

Hasta más o menos 1945, los totonacos de San Agustín tenían dos *teponaztli*. El más grande, que aún existe, tiene 75 cm de largo y 25 de diámetro. Se decía que "era un hombre", y también un hombre debía tocarlo. Otro, más pequeño, ahora ha desaparecido. Se consideraba que este "era una mujer", y el hombre que lo tocaba lo hacía vestido con ropa de mujer. Lo llamaban en totonaco *patunco*. Esto sugiere una comparación con antiguas referencias de los totonacos de Cuahueyatla. De acuerdo con dichas referencias, imprecisas y dudosas por desgracia, tal vez hubo en Cuaxicala dos *teponaztli*, a uno de los cuales le decían *patinco*.

k) *Uso del* teponaztli

Cuando lo tocan, normalmente el *teponaztli* debe estar acostado en el suelo. Pero, para obtener una mejor resonancia, es conveniente colocarlo sobre un anillo grande, flexible, tal como puede apreciarse en el *Códice Mendocino* (f. 63r) o sobre los *teponaztli* miniatura de barro cocido, encontrados por L. Batres (1902) en la ciudad de México, en 1900, en la excavación de la calle Escalerillas (calle República de Guatemala). En la ciudad de México, a este anillo trenzado de cestería le decían *teponaztzatzastli*, asiento de *teponaztli*.

En nuestro sector de estudio, la base del *teponaztli* está trenzada con briznas de hojas de izote. Sin embargo, el *teponaztli* antiguo de Xicotepec está colocado sobre un soporte de madera esculpida que mide 14 cm de alto. Normalmente, el músico debe estar en cuclillas o sentado en un taburete bajo, que antaño era de cestería en el altiplano, y que actualmente es de madera, tanto en nuestra región como en la Huasteca. No obstante, en el siglo XVI, los dignatarios aztecas habían tomado la costumbre de colocar sus *teponaztli* sobre un soporte bastante elevado, para ponerlos al mismo nivel de la piel del *huehuetl*, que el músico tocaba de pie. Podemos ver dicho soporte en el *Códice Florentino* (libro 8, f. 30r) y en el *Códice Magliabechiano* (f. 83v). Finalmente, recordemos que, los que tocan un *teponaztli* miniatura, simplemente lo sostienen con la mano derecha.

Al parecer, en la época prehispánica, era común tocar el *teponaztli* con dos pequeños percutores cortos de madera, en náhuatl *olmaitl*, mano de hule, llamados así pues estaban provistos con una bola de dicho material. Actualmente, en nuestra región, generalmente lo golpean con las dos manos, con baquetas comunes de madera. El de Xicotepec tenía su baqueta especial, que anteriormente estaba provista de caucho. Los totonacos de Ozomatlán y los nahuas de Alseseca, que conservaron algunas plaquetas antiguas, de madera esculpida, las utilizan para tocar el *teponaztli* golpeándolo con el canto de la pequeña placa de madera, pero no se sabe qué tan antigua sea esta práctica.

En la tradición mesoamericana en general, hacer música, vocal o instrumental, era privilegio de los hombres. El tambor vertical, el *teponaztli*, la guitarra, el arpa y el violín nunca los tocan las mujeres. A lo sumo, nos dicen, en San Agustín, un *teponaztli*, quizá considerado superiormente femenino, lo tocaba anteriormente un hombre vestido de

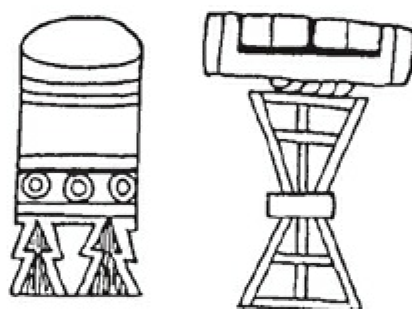
mujer. Hoy en día, estas reglas ya no pueden siempre cumplirse en forma estricta. Así, en 1992, en Cuaxicala, en donde los últimos adivinos que conocían las antiguas tradiciones habían muerto desde hacía mucho tiempo, pareció aceptable que una mujer curandera, Celia Marcial, tocara el *teponaztli*. Pero no habría sido aceptable que tocara el tambor vertical, si éste aún hubiera tenido su piel.

Como quiera que sea, no cualquiera está calificado para tocar el *teponaztli*. En Xicotepec, desde hace más de 20 años, el *teponaztli* prehispánico, al que se tiene especial veneración, siempre ha sido tocado por el viejo Ángel Calhua, que le debe tal privilegio al hecho reconocido de que san Juan Techachalco, el espíritu protector de la ciudad, se le habría aparecido en una visión cuando era joven. En Tepetzintla, donde un mismo hombre toca de manera alternada el tambor vertical y el *teponaztli*, Crisanto González es el único calificado para desempañar ambos papeles.

En la época prehispánica, el *teponaztli* tenía ciertamente un papel ritual primordial, pero también servía para ejecutar la música de las danzas. Esto aún puede observarse en ciertas danzas de algunas regiones como la Huasteca (Stresser-Péan, 1948 B, p. 336). Pero, en nuestros días, en la Sierra de Puebla, el *teponaztli* no se utiliza en las danzas para espectáculo que se ejecutan en las fiestas de la Iglesia. Sólo lo tocan para la fiesta tradicional de cada pueblo o para algunas ceremonias agrarias importantes. Su uso ritual era quizá más libre en el siglo XVII, época en la que el curandero Gregorio Juan, del que ya hemos hablado, mandaba tocar el *teponaztli* en todos los actos en los que invocaba a los espíritus. Actualmente, parece que el *teponaztli* no siempre queda excluido de las fiestas cristianas celebradas en la iglesia. En efecto, las personas de mayor edad de Cuahueyatla, como la vieja Perfecta, que desempeña el papel de sacristán benévolo, nos aseguraron que cuando este pueblo aún contaba con su *teponaztli* antiguo, se le llevaba a la iglesia para tocarlo durante las más grandes fiestas católicas, como las de Semana Santa, de san Juan Bautista (24 de junio) y de la Natividad de la santa Virgen (8 de septiembre).



Hombre tocando el teponaztli *(*Códice Mendocino *f. 63.r).*



Teponaztli *al mismo nivel del tambor gracias a un soporte (*Códice Florentino, *L 8, f. 30r).*



Hombre tocando un teponaztli *miniatura. Tepehua de Huehuetla (según R. Gallop, 1939).*

l) *Simbolismo del* teponaztli

Ya mencionamos que los tres pueblos indígenas de nuestra pequeña zona de estudio concuerdan en pensar que el *teponaztli* es una mujer acostada o extendida. Esta mujer es la esposa del tambor vertical, que es, por su parte, un hombre, asimilado al cerro masculino protector del pueblo. El *teponaztli* de los otomíes de San Pedro Tlachichilco tiene incluso senos de mujer bajo los extremos de sus lengüetas vibrantes, lo que es común en la Huasteca, pero raro en la Sierra de Puebla, salvo en lo que concierne a los *teponaztli* miniatura.

A menudo, al *teponaztli* de un pueblo lo relacionan con un cerro femenino de los alrededores. De esta manera, según los totonacos de Tepetzintla, su *teponaztli*, llamado *lipaniket*, representa al cerro llamado *Xinola Sipij*, la Señora Loma. Esta señora es evidentemente una mujer, pero depende de su marido, que es un espíritu masculino llamado 9-Viento. De acuerdo con los nahuas de Cuaxicala, sus diversos *teponaztli* son la representación del cerro tutelar femenino llamado *Xinolatepetl*, la Señora Loma, esposa del cerro masculino *Yelotepetl*. Los otomíes de San Pedro Tlachichilco dicen que su

teponaztli es la esposa de *Antun*, que es, al mismo tiempo, el tambor vertical y el espíritu del Cerro San Antonio, el cerro llamado *Nt'ösontöhö*.

Pero, tal como nos lo precisó en 1985 el viejo Gabriel López, hijo del último guardián del *teponaztli* sagrado de Xicotepec, el *teponaztli* tiene dos voces diferentes: una voz grave, que es la de un hombre, y otra algo más aguda, que es la de una mujer. Así, el *teponaztli* puede considerarse, de cierta manera, bisexuado, un tanto como la Luna, que es hombre y mujer al mismo tiempo. De hecho, para los totonacos de Tepetzintla, su *teponaztli* es la personificación de su Señora Loma, que es un cerro mujer, pero cuyo espíritu, esposo y señor, es un ser masculino al que le dicen 9-Viento o, a veces, san Juan Techachalco. Como mujer, el *teponaztli* tiene la misma naturaleza femenina que la señora Madre Tierra que los otomíes llaman *Shimhoi*, y que representa la esencia misma de la feminidad. Pero la Tierra no deja de tener también un aspecto o un espíritu masculino. En cuanto a los nahuas de Xolotla, ellos dicen que su *teponaztli* es *Tlalticpactli* (Gallop, 1939, p. 278), que es el nombre de un espíritu masculino de la superficie de la Tierra, a veces también llamado *Montizón* o *Moctezuma*.

Las ofrendas de sangre y de incienso, que en 1991 vimos realizarse para los dos tambores sagrados de los totonacos de Tepetzintla, no eran esencialmente diferentes de las que antaño los reyes de la ciudad de México, Texcoco y Tlacopan (Tacuba) ofrecieron a un *huehuetl* y a un *teponaztli* aztecas, en el año 2-Casa, 1481, según Tezozomoc (1878, cap. 59, p. 449). En México-Tenochtitlan, a veces se sacrificaba a víctimas humanas acostadas sobre un *teponaztli* (Sahagún, 1956, t. 1, p. 211). Durán (1967, t. 1, p. 189) dice que al *teponaztli* lo honraban como a un dios. Añade que, en ciertas fiestas, los tlalhuicas de la región de Cuernavaca, ponían este instrumento musical al lado del ídolo del dios de la danza. Ahora bien, estos mismos indios llamaban a este dios de las flores y las fiestas *Chicome-Xóchitl* (7-Flor), mientras los mexicas lo llamaban más bien *Macuil-Xóchitl* (5-Flor). Este dios era el esposo de *Xochiquetzal*, la joven diosa de la belleza y el amor, y es probable que el *teponaztli*, al que honraban junto a él, representara a esta diosa.

Un detalle de vocabulario náhuatl parece mostrar una relación simbólica entre el *teponaztli* y las partes sexuales femeninas. Efectivamente, el diccionario náhuatl-español de Molina (edición de 1970, p. 103) da dos significados para la palabra *teponaçoa* (o *tepunaçoa*), uno corresponde a una forma transitiva y el otro a una reflexiva:

> *teponaçoa*, *ni*. Tañer *teponaztli*.
> *teponaçoa*, *nino*. Hincharse. Irse hinchando.

En el sentido reflexivo de "hincharse", esta palabra se aplicaba al estado de excitación de las partes sexuales femeninas. En efecto, Sahagún (*Códice Matritense del Real Palacio*, 1906, ff. 142-144) relata cómo la hija del rey tolteca Huémac se enamora de un huasteco al que había visto completamente desnudo en la plaza del mercado. "[…] luego comenzó a estar muy mala […] hinchósele todo el cuerpo, […] y antojósele el miembro de aquel *tobeyo*."

niman ye ic mococoua	Por esto enfermó entonces la hija de Huémac,
teponaciui, popopozaua,	se puso en tensión, entró en grande calentura,
yuhquin quimotolini	como sintiéndose pobre
yn itotouh touenyo	del pájaro —miembro viril—del Tohuenyo.

Estas líneas, traducidas por Miguel Léon-Portilla (1959, p. 101), pueden encontrarse de manera casi idéntica en el *Códice Florentino* (libro 3, cap. 5, p. 19). Hacen pensar que existía, en náhuatl, una relación entre el uso del *teponaztli* y la excitación de las partes sexuales femeninas. Podemos deducir que las lengüetas vibrantes y las ranuras de este instrumento eran consideradas la representación de la vulva. A manera de comparación, podemos mencionar que la ranura de los tambores de labios vibrantes se designa como "la vulva" del instrumento, tanto por parte de los negros de Costa de Marfil como de los de Nuevas Hébridas (Schaeffner, 1968, p. 72).

Por último, debemos recordar aquí que el *teponaztli*, que tiene una voz tanto de hombre como de mujer, es de cierta forma un ser bisexuado. Esto quizá ayuda a entender cómo este instrumento llegó a formar una pareja por sí solo, en los lugares donde su cónyuge masculino, el tambor vertical, o *huehuetl*, había desaparecido, como es el caso de Xicotepec y de muchos otros lugares. Al respecto, podemos hacer mención que a principios del siglo XVIII, el obispo de Chiapas, Francisco Núñez de la Vega (1702, pp. 9, 10) dice que los indios (tzotziles) de Teopisca veneraban a un dios llamado *Votan*, que es el señor del *teponaztli*. Añade que, en muchos lugares, este *Votan* era considerado el "corazón de los pueblos", es decir, aparentemente su alma. Esto nos hace recordar, en una forma distinta, el papel que nuestros indios de la Sierra Norte de Puebla atribuyen al tambor vertical o *huehuetl*.

m) *Distribución del uso del* teponaztli

Después de que los totonacos de Ozomatlán y Tepetzintla abandonaron sus oratorios o casas sagradas, se toleró que los tambores de estos pueblos permanecieran, de manera un tanto discreta, en cualquier rincón de la iglesia. El tambor vertical no participaba en las ceremonias religiosas católicas, pero no siempre sucedió así con el *teponaztli*, al menos en algunos pueblos. Ya hemos mencionado que el *teponaztli* de Xicotepec desempeñaba un papel importante en la fiesta de san Juan Bautista. El de Cuahueyatla, antes de que desapareciera, antaño se permitía escucharlo dentro de la iglesia durante la Semana Santa, la fiesta de san Juan Bautista y la de la Asunción.

Así, al parecer el clero tuvo tendencia a admitir que al *teponaztli*, a diferencia del *huehuetl*, lo podían considerar como un instrumento musical cualquiera. Esto ayuda a entender cómo pudo sobrevivir en muchos lugares en donde el tambor vertical desapareció, excluido por el clérigo o abandonado por sus fieles. En nuestra región del

conserva un *teponaztli*, pero que no tiene un *huehuetl* o tambor vertical. Pueblos como, por ejemplo, Xicotepec, Huilacapixtla, Naupan, Alseseca, Xolotla, Tepepa, donde se habla náhuatl. Es igual en San Agustín, donde antes tenían un *huehuetl* y, al parecer, antaño lo mismo sucedía en Xicotepec. San Francisco Atotonilco perdió su *teponaztli* hace muy poco. Un poco más al norte, sólo encontramos al *teponaztli* miniatura entre los tepehuas y algunos totonacos del norte, estudiados por Ichon, que los llaman *tankas* o *tankuskus*. Los otomís de Tutotepec, de San Lorenzo Achiotepec y los de los alrededores de Huehuetla no tienen *teponaztli*. Hacia el norte, hay que seguir hasta dar con los huastecos y los nahuas de la Huasteca para encontrar el *teponaztli*, pero, sobre todo, como instrumento musical para las danzas. Inmediatamente al sur de nuestro sector de estudio y al sur del río Necaxa, aún existe un *teponaztli*, que se ubicó en Tlaola. Más allá, el *teponaztli* parece extrañamente ausente en todo el sur de la Sierra de Puebla, tanto entre los totonacos de la región vecina de Hueytlalpan, como entre los nahuas de Tepepan, Tlatlauquitepec, Cuetzalan y Teziutlán. Al parecer, tampoco tienen *teponaztli* los totonacos de las tierras bajas de Papantla, Espinal y Tecolutla. Sin embargo, Melgarejo (1985, p. 327) menciona que hace poco seguía recordando a Chiconquiaco, donde, antaño, lo tocaban cada mañana para rendir homenaje a la salida del Sol.

Fuera de estas regiones que nos interesan, el *teponaztli* sigue siendo utilizado en numerosos pueblos, sobre todo en el centro de México, principalmente en las tierras altas de Toluca, la ciudad de México, Puebla, así como en el estado de Morelos y del lado de Xalapa. En 1948, F. Chevalier (1989, p. 327, fotografía 12) descubrió uno con los nahuas de Ostula (Michoacán), al sureste de Colima. Todavía en la actualidad, Tepoztlán (Morelos) y San Juan Acingo (Estado de México) han conservado cada uno su *teponaztli* prehispánico, el de este último pueblo tiene forma de perro. Los nahuas de Malinalco recientemente perdieron el suyo, que también representaba a un perro, lo que no parece corresponder mucho con el simbolismo femenino del que hablamos anteriormente. También los antiguos otomíes, los tarascos y los matlatzincas tenían el suyo. Los actuales indios del estado de Oaxaca al parecer ya no tienen ninguno, pero sus ancestros sí tenían en la época prehispánica. Todos los pueblos mayas de Yucatán, Tabasco, Chiapas y Guatemala, con excepción de los actuales lacandones, lo usaron de manera generalizada. Al parecer, algunos pueblos mayas de la región de Valladolid, al este de Yucatán, lo siguen usando, pero los rebeldes de Chan Santa Cruz no tenían.

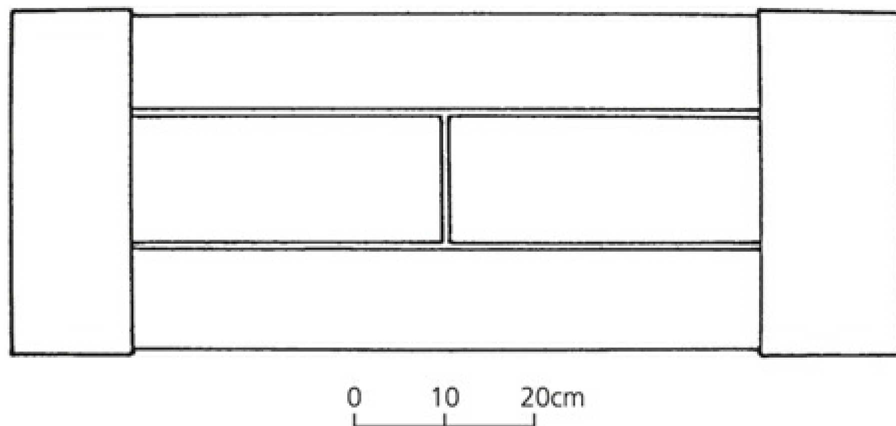
Esta distribución del uso del *teponaztli* sugiere un origen meridional. En efecto, hacia el sureste, llega hasta el límite del área cultural mesoamericana, mientras que al noroeste, no alcanza a los huicholes, ni a los coras. En las áridas extensiones de tierra del norte, los chichimecas no lo conocían. En esas regiones pobladas por nómadas, el *teponaztli* fue realmente introducido por los colonos provenientes de Tlaxcala de habla náhuatl, a finales del siglo XVI. Alcanzó ahí su mayor tamaño con el *teponaztli* de Guadalcázar (conservado en el Museo Aranzazú de San Luis Potosí), que mide 102 cm de largo y 40 de diámetro. El de Mezquitic tiene 82 cm de largo y entre 21 y 25 de diámetro. Recordemos, para comparar, que los *teponaztli* prehispánicos que han llegado a nosotros tienen una extensión que varía entre los 25 y los 65 centímetros.

tienen una extensión que varía entre los 25 y los 65 centímetros.

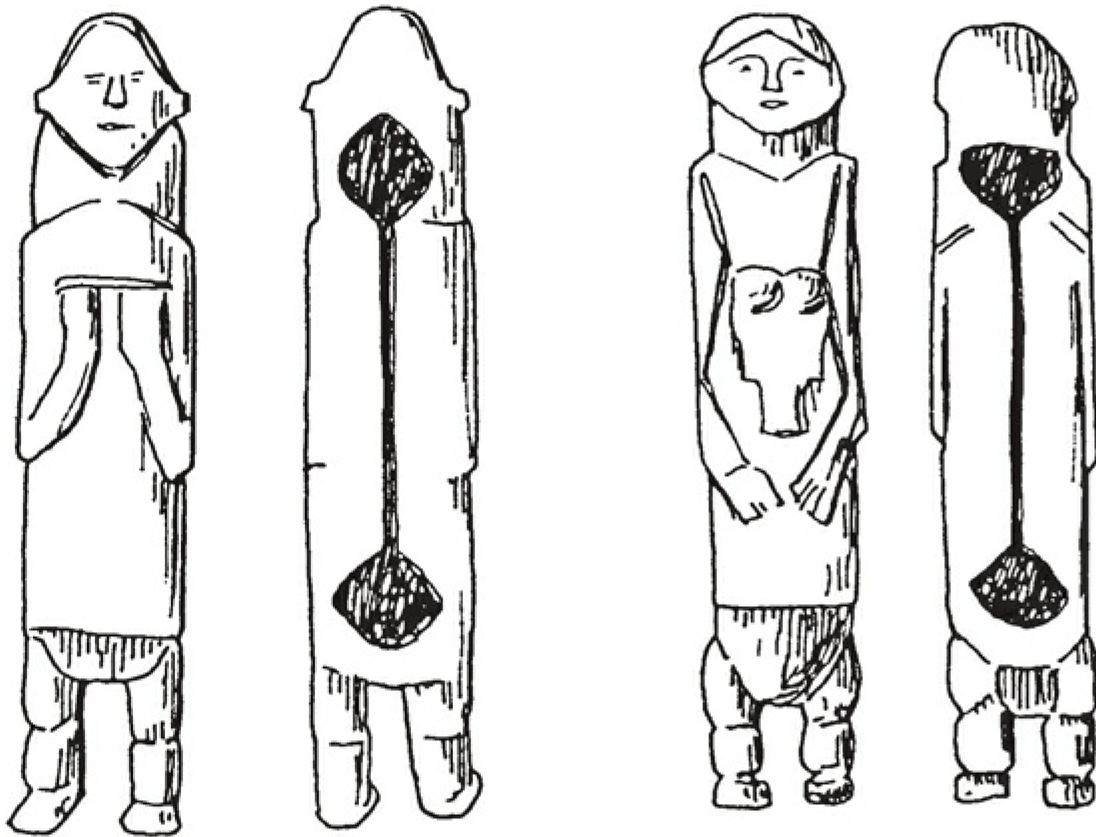
n) *Referencias comparativas sobre el probable origen del* teponaztli

El *teponaztli*, con sus dos lengüetas vibrantes, es producto de la alta civilización mesoamericana. Parece probable que sus orígenes deban buscarse en un instrumento similar pero más sencillo, como el xilófono de una sola ranura y dos labios vibrantes. Este tipo de xilófono se fabrica abriendo una ranura longitudinal en uno de los lados de un cilindro tallado en el tronco de un árbol. Las formas de la ranura pueden ser variadas. Los labios se tocan con una pequeña maza de madera generalmente provista de caucho. Diversas tribus del noroeste de Sudamérica aún siguen haciendo tambores con ranuras de este tipo. Algunas de estas tribus tenían dos ejemplares, que formaban una pareja. Los andoques de Colombia (vecinos de los huitotos del río Putumayo) incluso los esculpían en forma de hombre y de mujer (Izikowitz, 1935, p. 18). Podemos suponer que el *teponaztli* mesoamericano haya sido una especie de perfeccionamiento de los tambores de ranura del noroeste de Sudamérica.

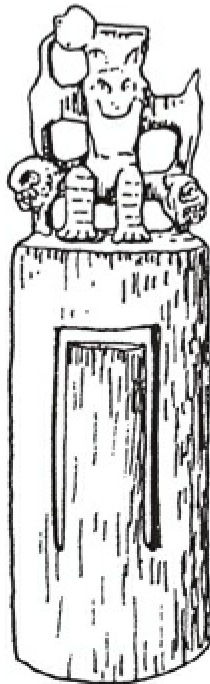
Entre estas dos grandes áreas culturales, se extiende una región intermedia, conformada por Centroamérica. Ahí, entre Honduras y Panamá, algunas tribus forestales arcaizantes, los jicaques, los payas, los sumus y los miskitos, no tenían tambores de lengüetas vibrantes, algo que Kirchhoff señaló en 1943 (1960, p. 10). Pero otros grupos, más elevados culturalmente, empleaban instrumentos musicales que parecen haber sido prefiguraciones del *teponaztli*. Tal era el caso de los tambores de una lengüeta vibrante de los chorotegas de Costa Rica, de los que sobreviven algunos ejemplares, y el tambor de tres lengüetas vibrantes que el viajero italiano Girolamo Benzoni vio en el siglo XVI, en Nicaragua.



El teponaztli *tlaxcalteco de Guadalcazar, San Luis Potosí.*



Parejas de tambores de labios vibrantes de los indios andoques de Colombia (según Izikowitz, 1935).



Tambor de lengüeta vibrante de los chorotegas de Costa Rica (según S. Martí, 1968).



Tambor de tres lengüetas vibrantes de los antiguos nicaraos de Nicaragua (dibujo de Benzoni, según Saville, 1925).

Finalmente, recordemos que poco después del descubrimiento del Nuevo Mundo, los españoles pudieron ver a los arawaks de la isla de Santo Domingo tocar el *teponaztli* (sin usar dicha palabra). El gran especialista sueco de la antigua civilización de los tainos, Sven Loven (1935, p. 95) se sintió confundido por este caso tan extrañamente aislado. Él se inclinó a ver este acontecimiento como algo tomado de los mayas de Yucatán, más que un elemento de origen sudamericano, que habría tenido que pasar por las Antillas Menores.

3. ÍDOLOS ANTIGUOS O RECIENTES EN LOS ORATORIOS

a) *Datos históricos*

Resulta casi innecesario insistir en la importancia que tenían los ídolos, o representaciones de divinidades en la religión del México prehispánico. Los templos eran sus moradas y sus lugares de culto, pero también estaban presentes en diversos lugares e incluso en cada casa particular. Había un ídolo en la cima de cada una de las dos pirámides de Teotihuacan y uno en lo alto del cerro llamado Tláloc (al noreste de Texcoco), etc. Los hacían de piedra, madera, oro, etc., en tamaños muy variables y, a menudo, con mucho talento artístico. Estos ídolos representaban diversas divinidades, masculinas o femeninas, a veces hasta animales con los que era necesario estar en buenos términos, pues de ellos se podía esperar recibir favores o temer todo tipo de

males. Los religiosos y sus jóvenes discípulos indios se dedicaron muy especialmente a destruir lo que consideraban representaciones del demonio. Fueron a buscarlos casa por casa, como lo vimos antes. Prácticamente todos los ídolos de la ciudad de México fueron destruidos, a excepción de los cinco más sagrados, que los príncipes aztecas consiguieron sacar a tiempo de la ciudad y que escondieron tan bien que las investigaciones de la Inquisición nunca pudieron dar con ellos (Nuttall, 1911). Después de la conversión al cristianismo, aquellos indios que conservaron ídolos fueron considerados relapsos, lo que ameritaba severos castigos. Tuvieron que esconderlos cuidadosamente o destruirlos. Uno de los motivos de la condena a muerte, en 1539, del último cacique de Texcoco, descendiente de los antiguos reyes, fue que algunos ídolos (o fragmentos de ídolos) de piedra estaban empotrados en las paredes de una casa que había heredado de uno de sus tíos.

Está de más decir que, a principios del siglo XVI, ciertamente, había ídolos de piedra, de madera o de barro cocido en todos los pueblos de la Sierra de Puebla. Ahí, como en otros lugares, la Iglesia los mandó buscar y destruir tanto como le fue posible. Ya vimos que fray Andrés de Olmos castigó al cacique de Matlatlán, en 1539, por no haberle entregado los que tenía consigo. La fabricación de ídolos, que era obra de artistas especializados, cesó por completo y los productos de su actividad no tardaron en desaparecer.

Sin embargo, hoy en día, tanto en la sierra como en las tierras calientes aledañas, no dejan de descubrirse ídolos antiguos, enteros o rotos, en el azar de los trabajos del campo, de la construcción de casas o excavaciones más o menos clandestinas. Son objetos arqueológicos a menudo de épocas muy anteriores a la Conquista. Desde hace ya bastante tiempo, la mayoría de estos ídolos son vendidos de inmediato. Terminan en manos de comerciantes de antigüedades que tenían, y tienen representantes en Huauchinango y Mecapalapa. Pero algunos de estos ídolos eran anteriormente recogidos por indios que, a veces, los colocaban en sus oratorios o casas sagradas. Sin embargo, no existe continuidad histórica entre los honores que aún hoy se les rinde y la verdadera idolatría de principios del siglo XVI. Algunos *teponaztli* del siglo XVI han permanecido en manos de los indios de nuestra región de estudio desde hace cerca de 500 años, pero ningún ídolo antiguo, que sepamos, ha estado en dicha situación, excepto, tal vez, el de los totonacos de San Agustín, del que hablaremos más adelante. Prácticamente todos los ídolos que figuraban anteriormente en los oratorios habían sido encontrados en el campo, en una época relativamente reciente. Incluso, algunos eran simples piedras grandes encontradas en el lecho de los ríos y a las que algunos retoques habían dado el aspecto de cabeza humana.

Un buen número de estatuas antiguas de la región son de la época posclásica tardía y representan divinidades aztecas fácilmente reconocibles. Pero ninguno de los más grandes "sabios" indígenas, actuales o recientes, no es capaz, o no lo habría sido, de reconocer y poner nombre a estas antiguas divinidades, ni siquiera a Xochipilli, encontrado muy a menudo, quien, sin embargo, siguió siendo el señor del santuario

indígena de Xicotepec llamado *Xochipila*, el lugar de Xochipilli. Entre los nahuas como entre los totonacos, actualmente se tiende a decir que todas las estatuas masculinas representan al héroe mítico llamado 9-Viento, que era uno de los nombres de calendario de Quetzalcóatl.

Nosotros no vimos estatuas antiguas en los oratorios otomíes, pero aún queda al menos una en Santa Ana Hueytlalpan. Además, los otomíes fabrican ídolos de cartón recortado, a los que visten y rinden culto.

b) *Ídolos de piedra de los nahuas y los totonacos de la Sierra de Puebla*

Algunos ídolos de piedra eran, o son conservados en los oratorios de los pueblos nahuas de Cuaxicala, Alseseca, Tenahuatlán y Matlaluca. Al de Nopala, en cambio, lo guardaban en una casa privada. Los totonacos tenían en otros tiempos ídolos en los oratorios de los pueblos de Ozomatlán, Tepetzintla y, quizá, Cuahueyatla. Estos diversos ídolos a veces estaban completos, pero lo más común es que sólo fueran una cabeza. Lo ideal era, al parecer, que cada uno de ellos tuviera esposa, de tamaño más reducido, para formar así una pareja.

Estos ídolos, apenas hace algunos años, eran honrados de forma regular, como los tambores, en la gran fiesta anual de cada pueblo, fiesta de la que hablaremos más adelante. Hace unos 40 años, en Cuaxicala y Ozomatlán, el abandono o la decadencia de estas fiestas agrarias hizo que se vendieran estos ídolos. En otros lugares, estos subsisten de manera un tanto discreta. A veces, algunos agricultores preocupados por sus cosechas los piden prestados, cada año, y los honran en ritos para sacralizar el maíz que van a sembrar. En tales ocasiones, granos e ídolos reciben oraciones, quema de incienso, libaciones de aguardiente y los rocían con sangre de pollos sacrificados.

Ya hemos dicho, más arriba, que a los oratorios de los nahuas y los totonacos de antes por lo general les decían casa de los santos, en náhuatl *santo cali*, en totonaco *santo chic*. En estos oratorios, los ídolos de piedra podían cohabitar con estatuas esculpidas en madera, de santos del culto cristiano (por ejemplo, en Tepetzintla, con la estatua ecuestre de Santiago el Mayor). Ambos eran considerados santos. Para distinguirlos, a los ídolos seguido se les decía santos de piedra, *santo chihuix* en totonaco, y *santo tetl* en náhuatl. No se usa la palabra *teteyotl* (plural de *teteyome*) que es común en el sur de la Huasteca, o al menos en la región de Huejutla. Pero los santos cristianos tienen derecho a recibir un culto regular, que por lo general se lleva a cabo en la iglesia y cuyos gastos son pagados por mayordomos que cambian cada año, algo que no se hacía con los ídolos. Así pues, sería exagerado hablar de una religión idolátrica, tal como se hizo en el siglo XVIII, en tiempos de la sedición de los otomíes de Tutotepec.

c) *Los dos ídolos de piedra de los nahuas de Tenahuatlán*

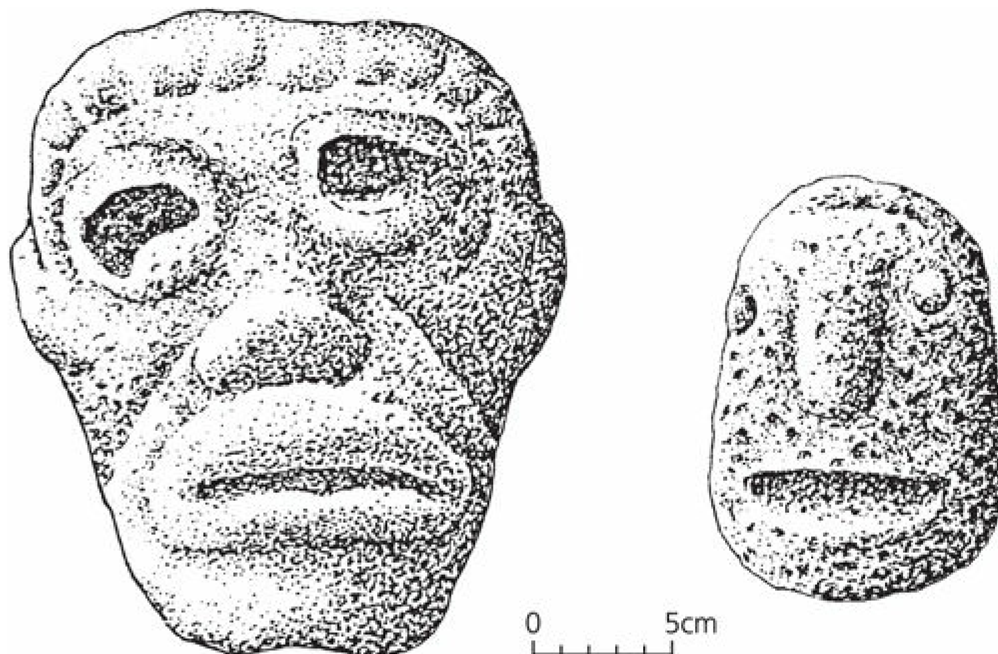
Los ídolos de basalto de Tenahuatlán aún existen. No los enterraron como se hizo con

los tambores de este pueblo hace unos 50 años. Estos ídolos forman una pareja. El más grande es una cabeza de anciano de 20 cm de alto y representa al señor 9-Viento. Algunos particulares lo piden prestado cada año, como ya dijimos antes, para sus ritos de siembra de maíz. El otro no tiene más que 9 cm de alto y es supuestamente una mujer. Se trata de un simple guijarro de río, con forma ovoide natural, al que se añadieron algunos trazos superficiales de rostro humano. Ambos se conservan en las dependencias de la iglesia.

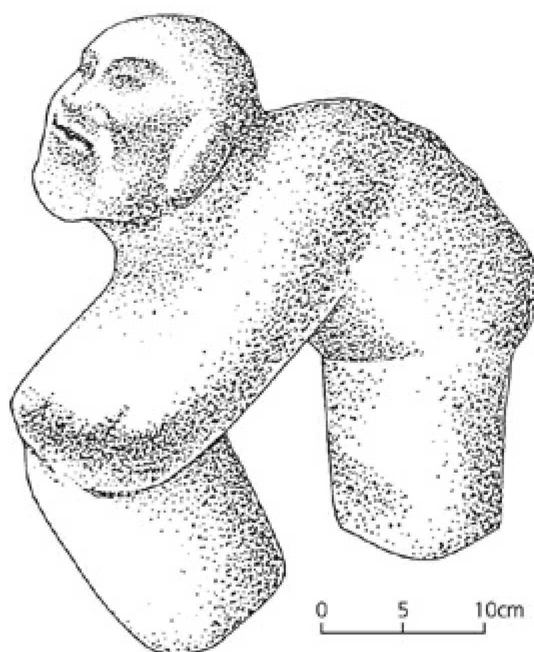
d) *El ídolo de piedra de los nahuas de Alseseca*

El 20 de junio de 1998, los nahuas de Alseseca tuvieron la amabilidad de mostrarnos su ídolo de piedra, que conservan en su iglesia con algunos otros objetos de valor ritual, como son: un *teponaztli* del siglo pasado, una plaqueta antigua de madera esculpida y una pequeña placa de hierro que antaño servía para llamar a los espíritus de los cerros durante la gran fiesta del pueblo.

El ídolo, de arenisca, es el fragmento de una estatua huasteca antigua al estilo "Viejo apoyado en un bastón". Dicho estilo, muy común, era apreciado en lugares bastante lejanos al sur de la Huasteca propiamente dicha, pues un bello ejemplar de 56 cm de alto, encontrado hacia 1825 en los alrededores de Papantla, está ahora en el Museo del Hombre (Reichlen, 1943-1946, B. de la Fuente y N. Gutiérrez Solana, 1980, p. 24 y fig. CCXL).



Pareja de ídolos de los nahuas de Tenahuatlán.



Ídolo de Alseseca.



Ídolo huasteco de los alrededores de Papantla. Altura 56 cm.

Las personas de Alseseca dicen que su fragmento de estatua, de alrededor de 20 cm de alto, fue encontrado tirado en el suelo, en los alrededores mismos del pueblo. Pero la

arenisca típica de la que está hecha indica que fue fabricada en la Huasteca.

e) *Pequeños ídolos y diversos objetos rituales de los curanderos*

En nuestra zona de estudio, como entre los tepehuas de Williams García (1963, pp. 144, 145) y entre los totonacos del norte estudiados por Ichon (1969, pp. 190, 191), los curanderos, curanderas y parteras poseen ídolos personales encontrados por casualidad o con el favor del destino. En su mayoría, se trata de fragmentos de figurillas antiguas de barro o de diversos objetos pequeños de origen prehispánico, y con menos frecuencia de amonitas fósiles. Juan Diego, el profeta otomí de la sedición de 1769, parece haber tenido objetos antiguos de este tipo en su santuario del Cerro de San Mateo, como lo mencionamos antes. Un famoso adivino-curandero de Coacuila tuvo recientemente la amabilidad de mostrarnos los numerosos ídolos completos que poseía. Pero eran pequeñas figurillas modernas de barro cocido, todas parecidas, fabricadas quizá por un comerciante de la ciudad de México, que las vende como si fueran antiguas a distribuidores de provincia.

f) *Ídolos de piedra o de madera de los otomíes*

En 1990, nos proporcionaron información digna de confianza sobre el oratorio otomí del barrio de la Luz, en Santa Ana Hueytlalpan. Este oratorio, que acababa de sufrir un incendio, probablemente provocado, tenía cuatro ídolos que no pudimos ver. Los dos principales eran de piedra, tenían de 25 a 30 cm de alto y formaban una pareja. Estaban vestidos con ropa miniatura debidamente confeccionada. El hombre estaba vestido como un campesino otomí de clase acomodada, con su cotón, su calzón blanco y sus huaraches. La mujer llevaba el traje tradicional: *quechquémitl*, faja y falda, más algunas joyas de bisutería. Los otros dos ídolos, también hombre y mujer, eran de madera y también estaban vestidos. Se decía que eran los sirvientes de los personajes de piedra, a los cuales se rendía culto. Todos se quemaron en el incendio.

Por otra parte, tenemos que mencionar aquí que uno de los oratorios principales de Santa Ana Hueytlalpan, el del “Santísimo”, de acuerdo con Galinier (1976, p. 161), actualmente sigue teniendo un rostro humano de piedra, empotrado en una de sus paredes de adobe, mirando hacia donde sale el Sol. Jacques Soustelle (1936, p. 77) vio esta escultura antigua en agosto de 1933, ya muy gastada por la intemperie, y los otomíes le dijeron que en este lugar se había aparecido el *Tzitanhmu*. Esta palabra significa Querido Gran Señor, según James Dow (1975, p. 45). Se usa de manera bastante imprecisa para referirse a los santos, pero también al Dios cristiano. En el caso que estamos citando, el aspecto avejentado del rostro parece recordar a los indios más a Dios Padre que a Jesucristo. Está coronado por una cruz tallada en el muro.

g) *Ídolos de cartón recortado de los otomíes*

En el capítulo VII hablamos de dos grandes ídolos femeninos, de 30 cm de alto, de cartón recortado, que se conservaban en una vasija grande de barro, sobre el altar del oratorio principal de los otomíes de San Pedro Tlachichilco. Eran objeto de un verdadero culto y sus ropas se cambiaban cada año.

Mencionamos también tres grandes ídolos de cartón recortado, uno masculino y dos femeninos, conservados y honrados en otro oratorio del mismo pueblo. Los acompañaban numerosas figurillas más pequeñas, recortadas en papel de china muy fino, y comparables a las que a menudo Alan R. Sandstrom y Pamela E. Sandstrom (1986), principalmente, describieron y estudiaron en San Pablito y otros lugares. Estas figurillas de papel fino, muy rara vez de papel de amate, son objetos rituales más que ídolos. Volveremos a hablar de esto cuando toquemos el tema de los accesorios del culto tradicional.

Estos detalles recabados en San Pedro Tlachichilco y en Santa Ana Hueytlalpan son suficientes para dar una idea de los diversos ídolos venerados por los otomíes del sector estudiado. Se observarán las diferencias con los de los nahuas y totonacos.

h) *Problema del ídolo de madera llamado* Techachalco, *en San Agustín*

San Agustín Atlihuacán, del que hablamos antes, es un importante pueblo ubicado a 5 km al oeste de la ciudad de Xicotepec. Este poblado, anteriormente totonaco, está ahora nahuatlizado y muy aculturado. Ahí, nuestro mejor informante fue Julián Ortiz de la Luz, nacido en 1922, que en su juventud fue, durante algunos años, acólito de un cura de Xicotepec notablemente benévolo con los indios. Julián Ortiz nos habló, en muchas ocasiones, de una estatua de madera que aún se conserva, desde hacía unos 40 años, en el oratorio local o en la sacristía de la iglesia de San Agustín, con el tambor vertical y los *teponaztli*. Le llamaban *Chachalco* o *Techachalco* y decían que era la imagen o la personificación misma de san Juan Techachalco, el espíritu protector de Xicotepec y de San Agustín, cuya fiesta se celebraba cada año el 24 de junio, día de san Juan Bautista.

Era, nos dijo, una estatua de alrededor de 80 cm de alto, tallada en una vieja madera dura de color oscuro. Tenía la forma de un hombre extendido, cuyas piernas estaban estiradas y los brazos pegados al cuerpo. No parecía tener los ojos abiertos. En el lugar del abdomen, se encontraba una abertura bastante ancha y profunda, donde se podían colocar ofrendas. Esta estatua tenía, nos dijeron, un mayordomo encargado de su culto, y la sacaba para las grandes fiestas, sobre todo el 21 de junio (día del solsticio de verano). La mostraban al público tendida boca arriba, acostada en el suelo de la plaza, donde se presentaban los grupos de danzantes. Un adivino le dedicaba rezos. Le hacían ofrendas de comida y bebida pero sin hacerle un lugar esencial en la fiesta. La danza conocida como de los Chichimecas la honraba de manera especial colocándola a la cabeza de las dos filas de danzantes. Esta danza, ya desaparecida y olvidada, parece haber tenido por tema la lucha entre una fila de chichimecas y otra de cristianos.

Julián Ortiz de la Luz dejó San Agustín en 1944 y no volvió sino hasta 1949. A su

regreso, la estatua de *Techachalco* había desaparecido, por lo que ya no la presentaban en las fiestas. Desde entonces, no se sabe que pasó con ella. En aquellos tiempos antiguos, el vicario de Xicotepec, el padre Carlos Madrigal, tenía el encargo especial de la administración religiosa de San Agustín, el único pueblo indígena importante de su parroquia. Dejó entre los indios el recuerdo de haber luchado constante y exitosamente contra las danzas y otras tradiciones indígenas, repitiendo sin cesar: "¡Basta de idolatrías!" Por eso, es fácil imaginar que la estatua de *Techachalco* debía de ser para él objeto de contrariedad, y que finalmente consiguió que dejaran de mostrarla en público.

El padre Madrigal está ahora, y desde hace mucho tiempo, encargado de una parroquia urbana de la ciudad de Pachuca. Nos habría gustado que nos compartiera algunos recuerdos de la época de su juventud, lo que nos habría permitido confirmar o desmentir lo dicho por los indios. Nos concedió una entrevista el 6 de junio de 1997, pero nos aseguró que ya no recordaba los detalles de aquel lejano periodo. Agregó incluso que, en su opinión, los indios de la Sierra de Puebla no tienen otras tradiciones de origen indígena más que las relacionadas con el regreso de los muertos durante la fiesta de Todos los Santos.

En un pueblo "evolucionado" como el de San Agustín, donde la mayoría de los indios actuales se avergüenza un poco de lo que era la vida y las creencias de sus abuelos, todavía no nos ha sido posible encontrar informantes ancianos, sinceros y competentes, capaces de confirmarnos lo dicho por Julián Ortiz de la Luz respecto del ídolo de *Techachalco*, que aún sigue desaparecido y olvidado.

IX. LAS FIESTAS DE TRADICIÓN INDÍGENA

1. EXISTENCIA DE FIESTAS ANUALES PARA LA FECUNDIDAD VEGETAL

Estas ceremonias parecen haberse practicado anteriormente en todos los pueblos de nuestra región de estudio, pero fueron abandonadas en casi todos estos lugares desde hace 50 o 60 años. Se las llama en náhuatl *altepeilhuitl* y en totonaco *chuchut sipij catani'*, es decir fiesta del pueblo o de la ciudad. La más famosa era la de los nahuas de Xicotepec, cuyo recuerdo ha permanecido muy vivo. Hablaremos primero de ella debido a su importancia y carácter excepcional. Después, describiremos la de los totonacos de Tepetzintla que ha logrado sobrevivir y que pudimos presenciar en 1991. Por último, citaremos brevemente algunos datos sobre las fiestas de otros pueblos. Las fechas en que se realizan éstas son muy variadas.

2. LA ANTIGUA FIESTA DE SAN JUAN TECHACHALCO EN XICOTEPEC

Anteriormente, Xicotepec seguía siendo una pequeña ciudad de origen antiguo, poblada en gran parte por indios de lengua náhuatl que, hasta principios del siglo XX, habían logrado conservar algunos restos de gobierno indígena tradicional. Su fiesta tenía un gran prestigio regional y atraía a un público numeroso. Se celebraba el 24 de junio, día del solsticio de verano y de la fiesta de san Juan Bautista. Los indios conocen a este santo, que es el patrono de la ciudad, con el nombre de san Juan Techachalco.

La fiesta de Xicotepec prácticamente desapareció poco después de la apertura de la carretera México-Tuxpan-Tampico que, a partir de 1940, transformó la ciudad en un paradero de camioneros. Hasta esa fecha, la fiesta indígena había permanecido muy viva. Suponía gastos bastante elevados, debido al gran número de danzantes y diversos participantes a los que había que alimentar y dar de beber. Dichos gastos estaban a cargo de los mayordomos de los cuatro barrios de la ciudad. Pero se cubrían en parte con el producto de una colecta oficial de carácter ritual, que se hacía durante varios fines de semana previos.

a) *Espectacular colecta ritual con cantos en náhuatl*

Esta espectacular colecta llamó la atención de los etnólogos que pudieron verla a finales de los años 1930 (Christensen, 1939; Gallop, 1939, pp. 278-279). A la cabeza de un grupo de danzantes, que iba de casa en casa, caminaba un hombre disfrazado de mujer mestiza, quien, con un chal, cargaba en la espalda el cadáver endurecido de un gato o de un pequeño *margay*, diminutivo gracioso del temible jaguar. A este travesti le decían "la nana del gato". Al mismo nivel, iba un hombre que tocaba el *teponaztli* prehispánico de la ciudad, que llamaban "El Chichimeco". Ambos bailaban y cantaban algunos versos en

náhuatl, de origen seguramente antiguo, de los que pudimos retener los siguientes:

Xochipila nochan, nochan	Al lugar (sagrado) del Príncipe de las Flores, a donde vivo, a donde vivo
otihuala capitan.	viniste, capitán.
Ocuala capitana Xochitl.	La capitana Flor se enojó.
Cuica, acxon Tenamaz,	Canta, no te vayas, Tenamaztli,
chimalli xochitl ticuicaz.	celebraremos escudos y flores.
Chimeco. Chimeco.	¡Chimeco! ¡Chimeco!

En nuestros días, se sigue usando el nombre de *Xochipila* para referirse a un lugar sagrado en donde se alzan las ruinas, bastante derruidas, de un edificio prehispánico, en los límites de la ciudad de Xicotepec. Este nombre significa el lugar (es decir "el templo" o "el palacio") de *Xochipilli*, el Príncipe de las Flores. Para los antiguos aztecas, *Xochipilli* era el joven dios del placer, el amor y los juegos. Lo representaban con estatuas sentadas, muy peculiares, de las que se han encontrado numerosos ejemplares en la Sierra de Puebla.

En una entrevista, el 13 de mayo de 1995, un informante nahua de Cuaxicala, José Gonzalo Facundo, que recordaba para nosotros la antigua fiesta de Xicotepec, nos afirmó que nuestro texto estaba incompleto y que era necesario añadirle, después del segundo verso, las dos palabras siguientes:

Otihuala Tlaxcalteca.	Viniste, ¡oh, tlaxcalteca!

La palabra "capitán" fue una de las primeras que el náhuatl tomó del español, pues fue el título que los indios le dieron a Cortés (Motolinía, 1985, p. 136). Ignoramos quién era la mujer llamada capitana *Xóchitl* o Flor. *Tenamaz* es un nombre de persona, tomado de *tenamaztli*, nombre de las tres piedras del fogón. Aquí, este nombre se refería, tal vez, a Francisco *Tepanecatl Tenamazcuicuitl*, un gran señor tlaxcalteca de Tepeyanco, que combatió al lado de Cortés durante las conquistas de Cholula y México-Tenochtitlan (Gibson, 1965, p. 208). Los indios de Xicotepec consideran que están vinculados místicamente con Tlaxcala, de donde se supone habría llegado su señor legendario san Juan Techachalco. Es posible, además, que también ellos hayan combatido para Cortés, ya que su *teponaztli* antiguo muestra un grabado tallado que representa la derrota de Tenochtitlan (B. Christensen, 1939). La mención de escudos y flores evoca claramente los cantos de guerra y de amor, apreciados en la poesía de los tiempos prehispánicos. Las dos palabras *¡Chimeco, Chimeco!* resultan intraducibles como tales. Siempre se pronuncian como aquí las escribimos y como Bodil Christensen las oyó hacia 1940. Pero

varios informantes nahuas nos dijeron que en su opinión se trataba de una deformación de la palabra *chichimeco*, palabra náhuatl hispanizada muy conocida y usada en la región para referirse en particular a los *teponaztli*. Además, parece que la tradición local consideraba a los antiguos tlaxcaltecas como chichimecas, antiguos nómadas salvajes del norte.

Agreguemos, para terminar, que la pareja que hacía la colecta y que cantaba acompañándose del *teponaztli*, era seguida por los dos capitanes (un moro y un cristiano) de la danza de los *Tocotines*, que simulaban pelear con sus machetes de madera. Al final, venían dos filas de ocho danzantes con lanzas adornadas con banderolas ondeantes.

b) *La fiesta en la iglesia: vigilia, misa, luego danzas en el atrio*

Se consideraba que la fiesta de san Juan Techachalco empezaba al anochecer el 23 de junio. Durante la noche, muchos indios hacían una vigilia de oraciones en la actual iglesia parroquial, construida a finales del siglo XVIII, donde los mayordomos indígenas acababan de llevar solemnemente la estatua de san Juan Bautista, patrono de la ciudad. Los dignatarios de la comunidad indígena, los mayordomos de la fiesta, los danzantes y otros participantes con sus esposas, asistían temprano a una misa solemne. Cuando terminaba ésta antes de las ocho de la mañana, los voladores, *cuezalime* y otros danzantes se presentaban en el atrio de la iglesia.

c) *Lectura del texto de la danza de la* Gran Conquista *frente a la antigua iglesia de los agustinos*

A finales del siglo XIX, un elemento esencial de la fiesta de san Juan Bautista seguía siendo la ejecución de la danza de la *Gran Conquista*, espectacular evocación de la conquista de México y la conversión de los indios al cristianismo. Era una especie de drama bailado, interpretado por gran cantidad de personajes caracterizados que dialogaban en náhuatl. Esta imponente representación teatral al aire libre fue, al parecer, abandonada hacia 1894 (aparentemente en los años que siguieron la expoliación de las tierras de la comunidad indígena), debido en gran parte a la dificultad para encontrar actores capaces de aprender e interpretar en náhuatl sus papeles. Después de este abandono, se conformaron con que un dignatario indígena leyera en voz alta el texto del drama, en el atrio de la antigua iglesia agustina, acompañado con música de *teponaztli*.

Este texto se conservaba en forma de un cuadernillo manuscrito, cuya existencia fue del conocimiento de Bodil Christensen y se copió. Después, Byron Mc Afee (1952) lo tradujo y lo publicó. No se trata de la obra de un indio de Xicotepec, escrita por él en el siglo XVI en su dialecto local. Es más bien una obra impersonal y edificante, en náhuatl clásico, que tal vez escribió, bastante tardíamente, un eclesiástico anónimo.

La antigua iglesia de los padres agustinos seguía existiendo en esa época y era conocida con el nombre de Iglesia del Calvario. Los indios la consideraban aún como

"su" iglesia. Era ahí donde había que evocar el recuerdo de la danza de la *Gran Conquista*.

d) *Ejecución de la danza de los* Tocotines, *cerca de las ruinas sagradas de la Xochipila*

En los años 1920 y 1930, la fiesta de san Juan Techachalco seguía teniendo la participación de varios grupos de danzantes que, después de haberse presentado en el atrio de la iglesia parroquial, se dirigían al lugar sagrado llamado Xochipila, donde se encontraban, como ya dijimos, los restos muy dañados de un edificio prehispánico. En aquella época, estas ruinas estaban bien despejadas y rodeadas de una amplia pradera que antaño había pertenecido a la comunidad indígena, pero que, expropiada por la municipalidad, fue vendida después en lotes para construir casas. Entre estas diversas danzas, sólo una pertenecía propiamente a la fiesta de san Juan Techachalco, era la de los *Tocotines*, que comprendía varios grupos, pues combinaba una danza de moros y cristianos con una danza de la conquista de México por Cortés. El final de esta última representaba la derrota de *Coatemo* (Cuauhtémoc) y el triunfo de cuatro guerreros chichimecas de Tlaxcala, a menudo llamados monarcas, y que subían a bailar a la cima de la Xochipila. De acuerdo con algunos datos difíciles de verificar, estos guerreros podrían haber estado vestidos con pieles de animales salvajes (colgadas en la espalda). Se supone que se llamaban Serpiente (*Cuhuatl*), Estrella de la Mañana (*Huey Citlali*), Luna (*Tonal Metztli*) y Arco iris (*Acocemalotl*). Cada uno de ellos, nos informaron, llevaba sobre sus vestimentas un trozo de cuero sobre el cual estaba someramente pintado un dibujo que evocaba el nombre que le atribuían. En cuanto a la guerra de los cristianos contra los moros, ésta terminaba con la derrota del rey moro, llamado a veces *El Gran Turco*, quien, vencido y obligado a convertirse al cristianismo, era llevado por la fuerza bajo una cascada cercana, lo que constituía su bautizo. A veces lo confundían con *Coatemo*.

e) *La evocación de san Juan Techachalco y su aparición con forma de pez*

Pero las danzas, incluso edificantes, sólo eran espectáculo. Lo esencial de la fiesta sucedía, al final de la mañana, al pie de un pequeño acantilado, a unos 20 m de la ruina llamada Xochipila. En esa época, aún se encontraba ahí una pila natural de agua cristalina, formada por una pequeña cascada que caía de lo alto de una capa de roca basáltica. Ahí siempre había peces. Justo a mediodía, el principal mayordomo de san Juan se inclinaba sobre la pila, a cuyo fondo llegaban entonces los rayos del sol. Invocaba, en náhuatl, al ser sobrenatural protector de Xicotepec, llamado san Juan Techachalco. Si éste último estaba contento con su fiesta, lo manifestaba dejándose ver en el fondo del agua, en forma de un gran pez. Este gesto de benevolencia era rápidamente proclamado y recibido con gran alegría por la multitud, pues era el presagio de lluvias abundantes y de un año de buenas cosechas. Aquellos que no veían el gran pez no tenían la gracia de Dios ni de san Juan Techachalco.

f) *Mención de aquellos que, en 1985, conservaban el recuerdo de la antigua fiesta de san Juan*

Para reconstituir esta fiesta desaparecida, intentamos revivir los recuerdos, en 1985, de los últimos sobrevivientes de aquellas pasadas épocas. Nuestra más valiosa informante fue la tímida y frágil María Francisca Hernández, viuda de Aranda, hija de Santiago Hernández, quien fue el guardián del *teponaztli* hasta la muerte de éste en 1975. María Francisca, nacida hacia 1920-1925 y muerta en 1990, todavía recordaba los nombres de los cuatro chichimecas tlaxcaltecas de la danza de los *Tocotines*. El viejo Gabriel López, nacido en 1910, y que con la edad se volvió escéptico, era hijo de Máximo López, antiguo poseedor del texto náhuatl de la danza de la *Gran Conquista*. Máximo López, quien era el guardián del *teponaztli* en los años 1930, fue entonces fotografiado con su instrumento por Bodil Christensen y por Rodney Gallop, pero murió poco después. Otras útiles precisiones, sobre todo acerca de las creencias, nos fueron proporcionadas por los hijos de aquellos que habían sido los músicos de las danzas de la fiesta, Agustín Hernández, Moisés Téllez García y Roberto Hernández Aranda.

Entre las personas de habla española, don Gumesindo Nava Cabrera fue para nosotros el informante más valioso pues nos ayudó con la riqueza y precisión de sus recuerdos. Pero un simple arriero, llamado Juan Ibarra, que tenía 80 años en 1985, también nos benefició con su excelente memoria.

g) *San Juan Techachalco, llamado también 9-Viento, protector tlaxcalteca de Xicotepec*

Ya hemos dicho que el legendario personaje considerado el protector de la ciudad de Xicotepec era llamado, en náhuatl, san Juan Techachalco. Ahora bien, la palabra Techachalco es un nombre de lugar que termina con el sufijo locativo *–co*. Al parecer, este nombre de lugar estaba muy extendido. En la región que estudiamos, se refiere en particular a uno de los barrios externos de la pequeña ciudad de Acaxochitlán, barrio que se caracteriza por tener una cascada. Encontramos este nombre en la parte central del estado de Puebla, con el ejido de Techachalco, del municipio de Tepeyahualco. También está presente en el estado de Tlaxcala, con el pueblo de Santa Cruz Techachalco, del municipio de Panotla. Los actuales indios de Xicotepec no saben explicar el significado de esta palabra. Pero, en 1985, la vieja curandera Perfecta Morales, de Cuahueyatla, nos aseguró que la palabra Techachalco se interpretaba por lo general para referirse a un lugar donde hay agua. Nosotros creemos poder proponer la siguiente etimología. La primera sílaba *te–* corresponde, en cuanto estructura, a la palabra náhuatl *tetl*, que significa piedra. Creemos que *chachalco* puede interpretarse a partir del nombre de un lugar muy conocido, *Chalco*, modificado por una excepcional repetición de sílaba, de ahí la pronunciación *chachalco*. La repetición indica la pluralidad, entonces la abundancia a la que se refiere la primera sílaba de la palabra *chalco*. Desde hace siglos, varias localidades han llevado el nombre de *Chalco*, de la cuales la más importante fue antaño rival de la ciudad de México. Ahora bien, el glifo de esta ciudad representa sin lugar a

dudas una perla de jadeíta, *chalchihuitl*, piedra semipreciosa que era un símbolo del agua, debido a su hermoso color verde. A este respecto, véase Marc Thouvenot (1982). Podemos pues suponer que Techachalco haya podido tener el significado de Peñasco de mucha jadeíta o Lugar de muchas perlas de jadeíta, debido a la cascada y a sus gotas de agua. Pero, evidentemente, los indios actuales no perciben este sentido, pues desde hace tres o cuatro siglos han olvidado la jadeíta, su simbolismo y su antigua utilización en joyería ritual. Nuestra interpretación está confirmada por el hecho de que a 8 km de Xicotepec se encuentra un antiguo lugar sagrado de los indios nahuas, lugar que también era llamado Xochipila, y que también estaba dedicado a san Juan Techachalco. Dicho lugar, ahora desfigurado por la industria hidroeléctrica, estaba situado exactamente al pie de la inmensa cascada de Necaxa, que antaño tenía una caída de cerca de 200 m de altura, y lanzaba al aire innumerables gotitas de agua clara.

En Xicotepec, es obvio que a san Juan Techachalco lo confunden con san Juan Bautista, quien bautizó a Cristo en las aguas del río Jordán. Se dice que es el señor de la fertilidad y la fecundidad de todas las plantas. Controla las nubes de tormenta que traen la lluvia. Su fiesta se celebra el 21 de junio, día de san Juan Bautista y del solsticio de verano, en el punto máximo de la temporada de lluvias y de la resultante exuberancia vegetal. Pero anteriormente también le hacían otra fiesta, menos importante, que se situaba en los últimos días del año, es decir, próxima al solsticio de invierno. Era probablemente la fiesta de san Juan Evangelista, el 27 de diciembre. Este doble culto, con seis meses de intervalo, evoca un espíritu de la naturaleza dotado de un ciclo anual de vida, al igual que el ciclo anual de la vegetación. Al parecer, los indios de Xicotepec, desde su conversión al cristianismo, buscaron colocarse bajo la protección de san Juan Bautista. Desde 1533, el cacique de esta ciudad se llamaba Juan, quizá igual que su fallecido padre. Aparentemente, los misioneros franciscanos no encontraron ningún inconveniente en este caso de sincretismo.

San Juan Techachalco es considerado el señor del *teponaztli* prehispánico de Xicotepec, el cual sólo se tocaba durante su fiesta o sus dos fiestas. Marie-Noëlle Chamoux amablemente nos hizo saber que, un día que pasaba por Xicotepec durante esta fiesta, platicó abiertamente en náhuatl con las personas que encontraba cerca de la Xochipila. Entre ellas, se encontraba un anciano indio quien le confió que el nombre místico del *teponaztli* sagrado, o de su señor, era *Chicnahui Yeyecatl*, nombre de calendario que significa 9-Viento.

Con el avance de nuestra investigación supimos que el mismo personaje de leyenda es honrado, con el mismo nombre de *Chicnaui Yeyecatl*, por los nahuas de Cuaxicala, de Tenahuatlán, de Nopala y quizá de otros lugares. Incluso en Coacuila, al sur del río Totolapa, el curandero José Santiago Mata nos dijo que conocía a este personaje con su doble nombre de 9-Viento y san Juan Techachalco. Los totonacos de Tepetzintla, Cuahueyatla, Ozomatlán y San Agustín Atlihuacán lo honran con el nombre de *ak'najatza yūn*, que significa 9-Viento. En todas partes, 9-Viento es considerado el espíritu de la vegetación. También en todas partes lo identifican con el cerro protector de

cada pueblo, salvo en Xicotepec, que aparentemente no tiene un cerro cercano al cual venerar. Al parecer, los indios de esta ciudad se hicieron una especie de cerro artificial con las ruinas de su templo de la Xochipila. Encontraremos un caso similar en Tepetzintla.

Cabe recordar aquí que, de acuerdo con la tradición de Xicotepec, san Juan Techachalco era al principio, un gran señor tlaxcalteca que, después de haber llegado a vivir a Xicotepec, luego a Tlaxcalantongo, regresó a vivir a Tlaxcala, donde todavía existe. El papel de los cuatro guerreros chichimecos en la danza de los *Tocotines* es un testimonio más de antiguos contactos con Tlaxcala, puesto que los antiguos tlaxcaltecas eran considerados chichimecos. Nos dijeron que existen tres ciudades ligadas entre sí desde hace siglos, estas ciudades son Tlaxcala, Xicotepec y Tlaxcalantongo.

Finalmente, señalemos que no encontramos ninguna mención de 9-Viento en las creencias de los otomíes de San Pedro Tlachichilco quienes, desde hace tres o cuatro siglos, terminaron por olvidar el uso de los antiguos nombres de calendario como ése.

3. LA FIESTA ANUAL DE LOS TOTONACOS DE TEPETZINTLA Y SU PROLONGADA PREPARACIÓN

Esta fiesta anual nunca ha sido abandonada por completo en Tepetzintla, donde un grupo tradicionalista aún se esfuerza por mantenerla. Pudo llevarse nuevamente a cabo en 1991, con nuestra ayuda, de forma bastante completa, en un ambiente de respeto a la antigua usanza local que anteriormente era también la de Ozomatlán. Dio comienzo con varias sesiones previas, que se fueron celebrando sucesivamente durante varios meses. La organización general estuvo en manos de Juan Torres y Marcial Reyes. Los ritos y las oraciones corrieron a cargo de María Ignacia I, asistida por otras tres curanderas, María Ignacia II, María Teresa Santiago y María Bonifacia. Crisanto González era el único calificado para tocar el tambor vertical y el *teponaztli*. El marido de María Ignacia II tocó la guitarra. Pero fue necesario ir a Ozomatlán para buscar al último violinista competente, Pascual Santiago Ramírez, que murió poco después y cuya mujer, Rosa María, desempeñó también un papel importante. La gran ceremonia esencial y final pudo realizarse gracias a don Nicolás Torres, quien amablemente prestó para la ocasión una casa nueva que acababa de construir, a poca distancia de la iglesia. Los organizadores y los ejecutantes dieron prueba de buena voluntad para mostrarnos y explicarnos todo. Nuestro asistente técnico, Roberto Ramírez, tomó numerosas fotografías y Claude Stresser-Péan pudo incluso grabar una película en video, *La fiesta del maíz*, a pesar de las difíciles condiciones materiales.

a) *Fecha de la ceremonia esencial de esta fiesta en 1991: 12 de diciembre*

La fecha de la ceremonia esencial y final de esta gran fiesta fue discutida durante mucho tiempo antes por las cuatro curanderas-adivinas. Nosotros ya habíamos considerado este

problema en junio de 1985, con la vieja María Ángeles, que era entonces la principal autoridad en el tema, pero que murió poco después. En primer lugar, pareció haber considerado una fecha ya pasada, en abril-mayo, pero declaró sobre todo que era necesario calcular esta fecha en función de los meses y de los días del calendario indígena. Sin embargo, esto siguió siendo muy impreciso, tanto más cuanto que en aquella época apenas conocíamos la supervivencia del antiguo calendario.

En 1991, María Ignacia I y sus colegas estaban, antes que nada, preocupadas por escoger un día 9-Viento, día en que nació el ser sobrenatural del mismo nombre, protector particular del pueblo de Tepetzintla. No fue sino hasta más tarde cuando nos dimos cuenta de que este personaje mítico no era otro que el famoso dios azteca Quetzalcóatl, que lleva también el nombre de 9-Viento, día de su nacimiento.

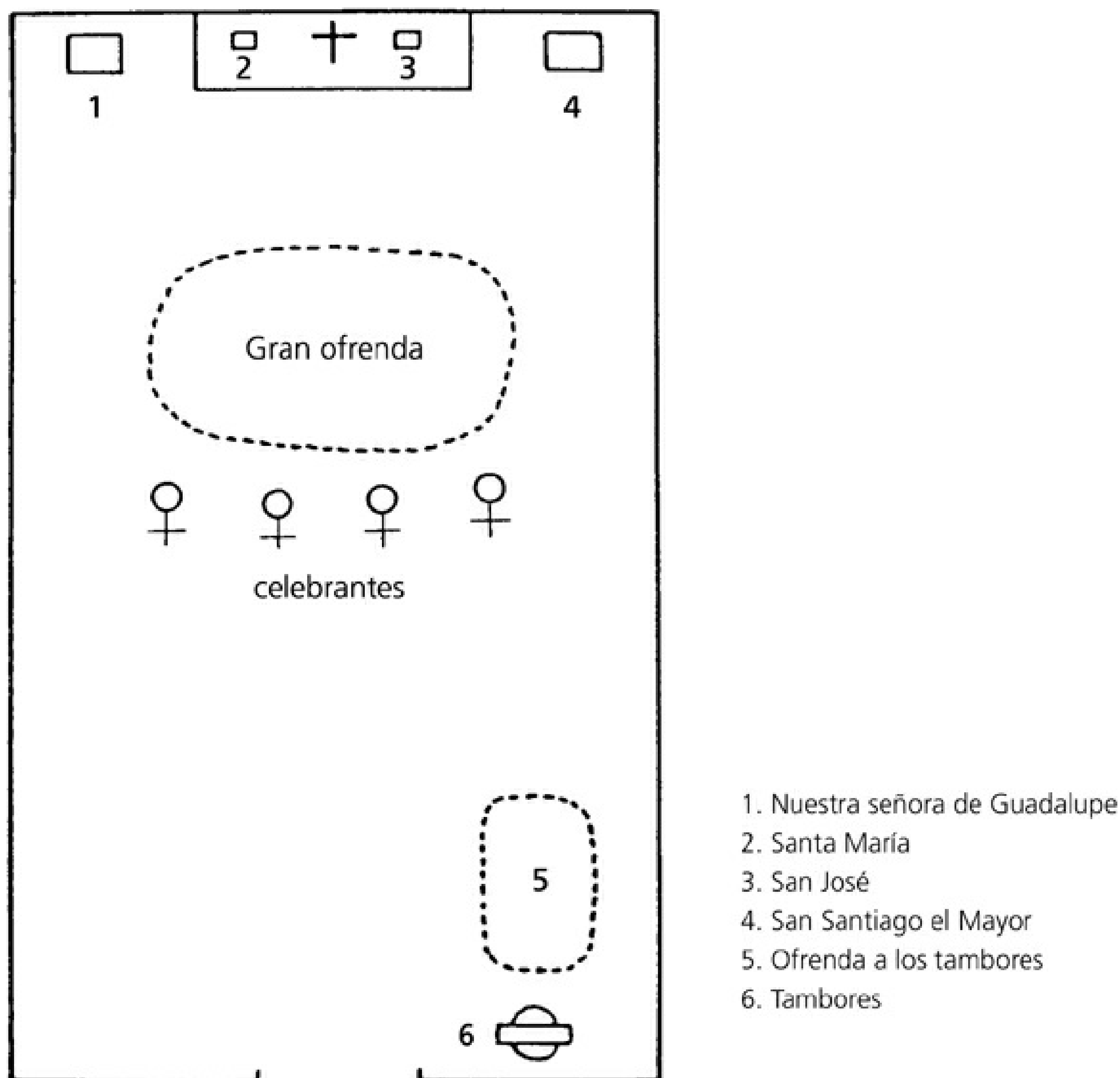
En lo inmediato, el año 1991 ya estaba avanzado y no había otro día 9-Viento posible más que el 12 de diciembre, fecha bastante lejana, que dejaba la posibilidad de celebrar varias ceremonias preliminares, como vamos a verlo. Pero el 12 de diciembre es también el día de la gran fiesta católica de nuestra señora de Guadalupe. Por esto, veremos que ése mismo día se dijo una misa para la santa virgen en la iglesia de Tepetzinta, mientras que a 100 m de ahí se celebraba una ceremonia para 9-Viento en la casa de Nicolás Torres.

b) *Primera ceremonia, en la iglesia, para Dios nuestro Señor: 21 de mayo*

La primera y más importante de las ceremonias preliminares tuvo lugar el 21 de mayo, que era un día *Qui Dios cā'*, el "día de Dios" del calendario tradicional, que correspondía al día azteca *Ollin*, dedicado al movimiento del Sol. Esta ceremonia tuvo lugar en la iglesia local frente al altar, pues estaba dedicada, con toda sinceridad, a Dios nuestro Señor, es decir a Jesucristo, confundido con el Sol, señor y benefactor de todos los hombres. Pero no por eso incluyó menos danzas y sacrificios de pollos degollados, cuya sangre se esparció sobre las ofrendas.

La realización en la iglesia de estos ritos tradicionales fue reprobada por los indios más católicos del pueblo, quienes designaron a uno de ellos como el encargado de venir a presentarnos su protesta. Éste se expresó con algo de dificultad, pues había bebido para darse valor. Dijo, sobre todo, que la iglesia pertenecía a todo el pueblo, lo que le parecía, implicaba la exclusión del grupo de partidarios de la tradición indígena. Una vez cumplida su misión, se retiró a regañadientes. La ceremonia pudo entonces continuar, sin otra oposición por parte de la población local, que pareció permanecer indiferente, a excepción del pequeño grupo de participantes activos. Nosotros mismos estábamos bastante confundidos, pues habíamos creído que sólo se trataba de una simple sesión de oraciones en la iglesia y no teníamos idea de lo que estaba por ocurrir. Lo que es seguro es que más tarde, durante la gran ceremonia del 12 de diciembre, algunos indios de Tepetzintla, acompañados de sus esposas o solos, se presentaron llevando con ellos aves de corral para sacrificar y tomaron parte en la danza final. Así pues, a pesar de las

apariencias, pudimos observar que aún había familias que tenían fe en los ritos de la vieja fiesta anual.



Ceremonia en la iglesia de Tepetzintla.

Ofrenda a los tambores

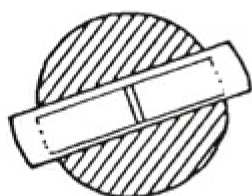
Las cuatro celebrantes se ocuparon primero de los dos tambores sagrados que se encontraban en el suelo, en un rincón, cerca de la puerta de la iglesia. Fueron colocados uno sobre otro, después de que los vistieron con tela blanca y listones, los coronaron con flores y les pusieron a cada uno una ramita florida. Quemaron mucho incienso en su honor. Después, pusieron frente a ellos un cajete lleno de agua y se colocaron cinco velas sobre una gran losa rectangular. Más allá, entre cuatro tazas de atole, extendieron en el

suelo tres grandes hojas de una planta llamada *acalama* y en la de en medio colocaron una docena de pequeños muñecos llamados *talacachin*, en totonaco, y *ocopisole*, en náhuatl. Cada uno de estos muñecos estaba formado por una minúscula varita de madera de pino sobre la cual estaba amarrada una bolita de copal con un nudo de cáscara de amate. Después de esto, los dos tambores recibieron humo de incienso durante largo rato y numerosas libaciones de aguardiente.

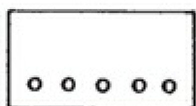
La ofrenda principal colocada frente al altar de la iglesia

Las cuatro celebrantes, luego los músicos y los otros participantes fueron primeramente adornados de manera ritual con coronas y collares de flores. Se trajeron cuatro grandes cirios, dos de los cuales se ofrecieron respetuosamente al altar central de la iglesia, los otros dos se presentaron, en las naves laterales, a Santiago a la derecha, y a la virgen de Guadalupe a la izquierda. Estos cuatro grandes cirios fueron después tomados para usarse, con otros más pequeños, en la limpia de las cuatro celebrantes, luego de los músicos y finalmente de todos los asistentes.

A continuación se procedió a colocar la ofrenda principal. Grandes hojas verdes de la planta llamada *acalama* se utilizaron para cubrir el suelo. Sobre estas hojas, frente al altar de la iglesia, se dispusieron los diversos elementos de la ofrenda, en una superficie rectangular cuyo centro se adornó con una corona de flores y los ángulos se marcaron con cuatro botellas de aguardiente, con cuatro tazas de atole y con cuatro ramos de flores. Trajeron entonces un centenar de muñecos similares a los que acabamos de mencionar. Los pusieron muy juntos en 10 grupos, repartidos en cuatro hileras paralelas. Más hacia el frente, se colocaron dos incensarios y tres cajetes: el de en medio lleno de agua, los otros dos permanecieron provisionalmente vacíos.



1



2



3







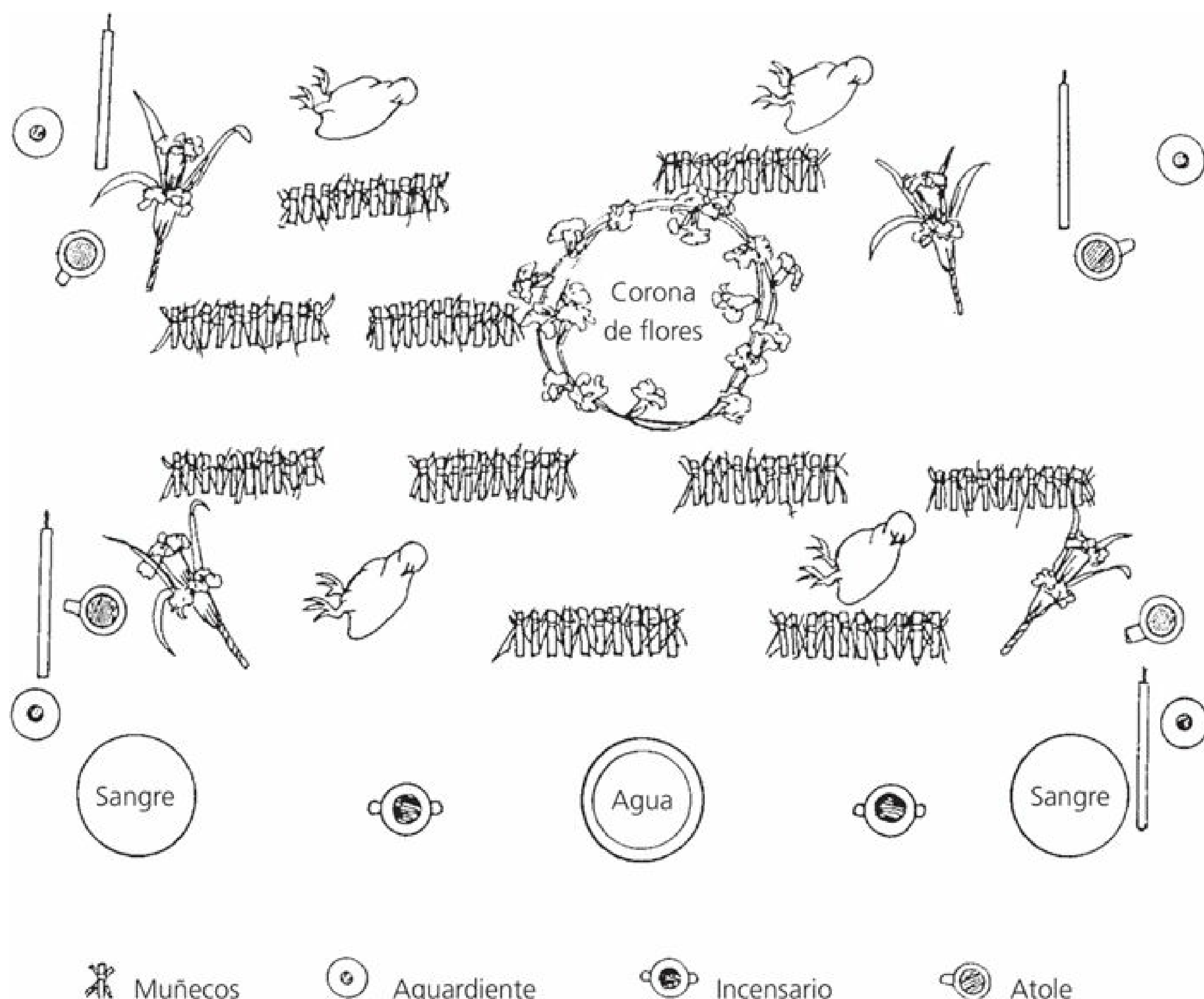
4





1. *Teponaztli* colocado sobre el tambor
2. Cinco velas sobre una losa
3. Jícara de agua
4. Muñecos sobre una hoja entre cuatro tazas de atole

Ofrenda a los tambores.



Ofrenda frente al altar de la iglesia.

Los músicos empezaron entonces a tocar la guitarra y el violín para acompañar el sacrificio de las aves de corral. Éstas, traídas vivas, sirvieron primero para la limpia de las cuatro celebrantes, los dos músicos y los demás participantes. Cada persona fue "limpiada" de arriba abajo con un polluelo que, debido a este acto, la liberó de sus impurezas y lo recompensaron con un beso simbólico. Después, cada uno de los polluelos fue degollado con un machete y pasado lentamente por encima de los grupos de muñecos, o *talacachin*, a los que bañó con su sangre. Los cuatro pequeños cadáveres fueron colocados después en lugares precisos de la ofrenda. Finalmente, se usaron a su vez cuatro gallos adultos para limpias, y luego los degollaron, pero su sangre se vertió en los dos cajetes laterales y se llevaron sus cuerpos a la cocina. Al término de esta fase, toda la ofrenda estaba cubierta de sangre. Cerca de la entrada de la iglesia, un último polluelo bañó con su sangre a los muñecos de la ofrenda de los tambores. Este polluelo y sus muñecos fueron envueltos de inmediato en hojas y se llevaron a enterrar este paquete afuera de la iglesia, cerca de la puerta.

María Ignacia II consultó a los espíritus para saber si la gran ofrenda que se había preparado estaba siendo bien recibida. Empleó un procedimiento de adivinación que consiste en observar el comportamiento de un fragmento muy pequeño de incienso arrojado a la superficie de un agua clara contenida en un cajete. Después de esto, dos de las ancianas celebrantes tomaron, cada una, un ramo de flores, lo remojaron en el agua del cajete central y con él empezaron a salpicar las paredes de la iglesia, luego la gran ofrenda y por último a cada uno de los asistentes.

Danzas, comida, levantamiento de las ofrendas

Entonces, dio comienzo la larga fase de la danza de las cuatro celebrantes frente a la gran ofrenda. Esta danza se hacía acompañar de incensaciones, libaciones de aguardiente y oraciones totonacas dichas en voz alta. Después vino el levantamiento de los elementos de la ofrenda, empezando por los 10 grupos de muñecos o *talacachin*. Cada uno de los cuatro primeros grupos fue envuelto junto con el cadáver de un polluelo, en una gran hoja de papatla (*Heliconia*). Dos de estos paquetes, destinados a las imágenes (estatuas) de Santiago (el Mayor) y de la virgen de Guadalupe, fueron enterrados afuera de la iglesia, al pie de la pared este. Otro paquete era para los dos tambores y fue enterrado también afuera de la iglesia, pero cerca de su esquina suroeste. El cuarto paquete fue llevado para ser enterrado entre las dos pirámides antiguas que representan el cerro del pueblo. Se llevaron el contenido de los dos cajetes llenos de sangre, el cajete lleno de agua y las cuatro tazas de atole para vaciarlo, a manera de ofrenda, en el agua del único manantial del pueblo. Entonces trajeron de la cocina la comida acabada de preparar. Esta incluía cuatro huevos duros, la carne de los cuatro gallos sacrificados y muchas tortillas. Se colocó todo en el suelo y fue recibido con nuevas danzas, oraciones en totonaco, incensaciones y libaciones de aguardiente. Se colocó ceremoniosamente una ofrenda, diciendo oraciones, frente a los dos tambores. Finalmente, llegaron ofrendas de comida de lujo, de pollo con mole. Fueron colocadas sobre el altar mismo de la iglesia, luego de largas oraciones en totonaco, frente al crucifijo que representa a nuestro Señor Jesucristo y frente a las pequeñas figuras de san José y la virgen María. Se realizaron otras ofrendas especiales sobre los altares laterales de Santiago y de la virgen de Guadalupe.

Después del banquete preparado de esta manera, y que consumieron luego todos los asistentes, la ceremonia llegó a su fin, al anochecer, con una danza de todos los participantes, dispuestos en fila alrededor de la iglesia, danza llamada de despedida, en la que los dos músicos tocaron el son de las flores, llamado en náhuatl *xochipitzahuac*.

Creemos que debíamos insistir en esta ceremonia inaugural, ofrecida en la iglesia en un día dedicado a Dios y que corresponde al día náhuatl *Ollin*. Esta ceremonia manifestaba evidentemente un ingenuo y sincero deseo por incorporar los ritos indígenas tradicionales al marco de las prácticas cristianas. Fue similar a la fiesta del 12 de diciembre dedicada a 9-Viento, pero se celebró, en primer lugar, para dejar bien clara la prioridad de Dios. Sin embargo, los pequeños sacrificios sangrientos estaban, evidentemente, fuera de lugar en una iglesia.

c) *Ceremonias secundarias cada veinte días, durante seis meses (de mayo a diciembre)*

Después de esta importante ceremonia en la iglesia, y antes de la fiesta final, hubo espacio para realizar 10 pequeñas ceremonias, a intervalos de 20 días, cada una en ocasión de un día *yũ̄n*, que significa "Viento" (*ehecatl* en náhuatl), a saber: el 26 de mayo, 4-Viento; el 15 de junio, 11-Viento; el 5 de julio, 5-Viento; el 25 de julio, 12-Viento; el 14 de agosto, 6-Viento; el 3 de septiembre, 3-Viento; el 23 de septiembre, 7-Viento; el 13 de octubre, 1-Viento; el 2 de noviembre, 8-Viento y el 22 de noviembre, 2-Viento. Al parecer, estas ceremonias, bastante cortas, se llevaron a cabo en la casa de María Ignacia o de alguna de sus colegas. Incluían oraciones, danzas sencillas con música de guitarra y violín, incensaciones y pequeñas ofrendas de comida.

d) *7 de diciembre: sacralización de la casa a donde llevarían los dos tambores para la gran ceremonia del 12 de diciembre*

Se escogió la noche del 7 de diciembre para la promesa de la fiesta esencial. Era un sábado, día fasto de la semana cristiana. Para el calendario indígena, era un día *a'ktu'ti qui Dios cā'*, es decir, "4-Día de Dios", correspondiente al *naui-ollin* de los aztecas. Era pues un día de Dios, y por lo tanto del Sol, como el de la ceremonia del 21 de mayo, celebrada en la iglesia.

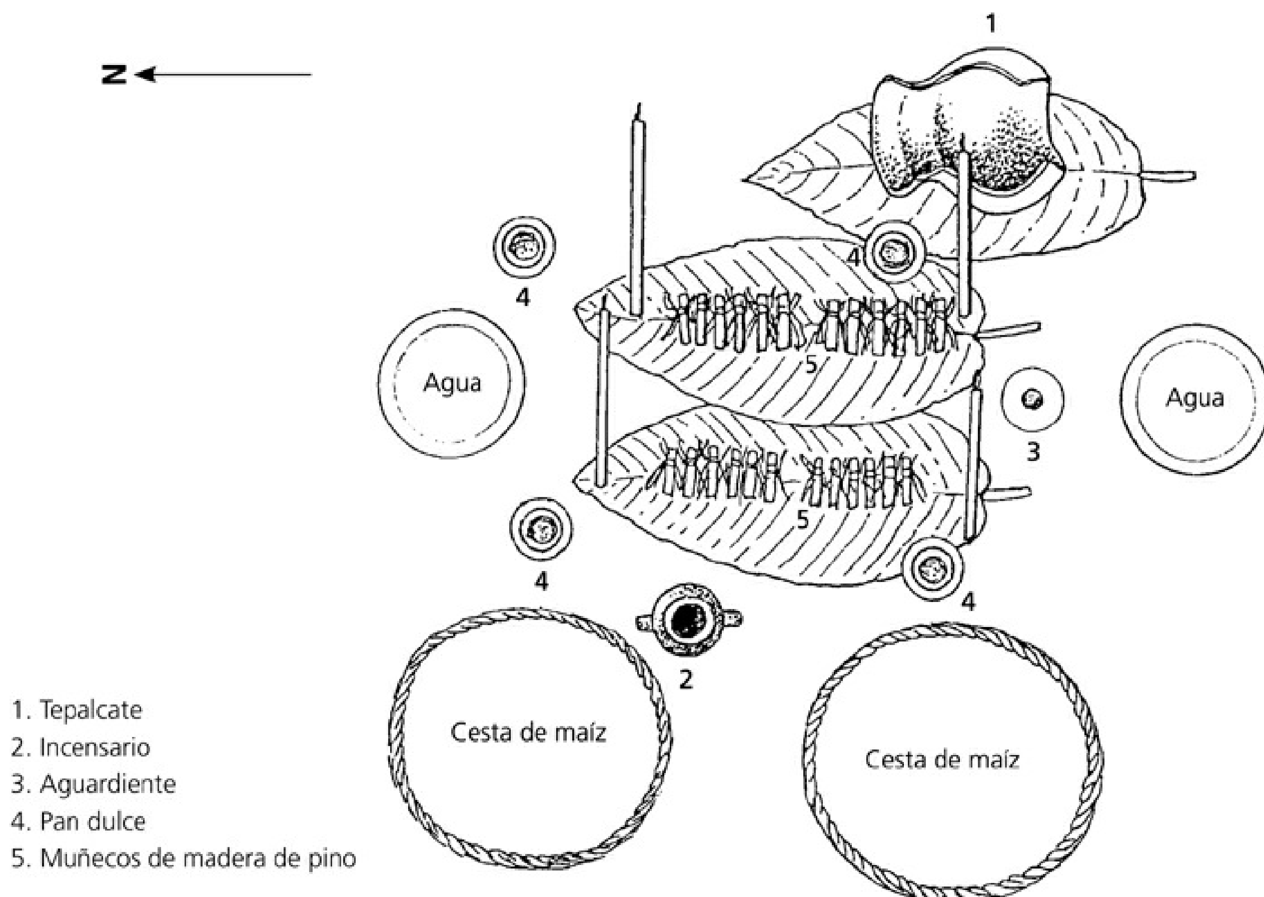
El objetivo de la jornada era consagrar, sacralizar la casa donde debía de llevarse a cabo la gran ceremonia del día 9-Viento, el 12 de diciembre. Esto implicaba una ofrenda, precedida por la limpia de todos los asistentes, por oraciones, incensaciones y libaciones. El fogón de la casa fue especialmente rociado con agua. Después se procedió, cerca del fogón, a colocar una ofrenda parecida, aunque más sencilla, a la del 21 de mayo. Los cuatro ángulos de esta ofrenda dispuesta en el suelo estaban marcados, cada uno, por una vela y una pequeña escudilla con pan dulce. En el centro, sobre dos grandes hojas de *acalma* se hallaban dispuestas cuatro hileras de muñecos de madera de pino. Sobre una tercera gran hoja, se puso la mitad de un cántaro quebrado a propósito, o tepalcate, lo cual es un importante objeto ritual. Se añadieron dos cajetes llenos de agua clara, un incensario y una botella de aguardiente. Después, se trajeron dos grandes cestas cilíndricas, llenas de mazorcas y fueron colocadas en la parte de adelante. Por último, aparecieron los ramos rituales y las coronas de flores que se habían preparado. Los dos músicos que tocaban el violín y la guitarra fueron coronados, así como Crisanto, que estaba destinado a tocar los dos tambores en una fase posterior. Las cuatro celebrantes y todos los demás participantes bailaron a partir de ese momento, sin parar, con una corona sobre la cabeza y un ramo en la mano. Entre ellos, había dos niños y dos niñas. También coronaron el tepalcate. Se hizo una limpia a las oficiantes y a la mayoría de los asistentes. Los muñecos fueron incensados y rociados con aguardiente, al tiempo que se decían muchas oraciones. Finalmente, se hizo una sesión de adivinación arrojando pedacitos de copal en un cajete lleno de agua, lo que permitió verificar que la ceremonia era bien

recibida en lo alto.

Entonces se procedió al sacrificio de dos gallinas y un polluelo. Derramaron abundantemente su sangre sobre los muñecos, las mazorcas de las dos cestas y finalmente en los dos cajetes de agua pura. Las gallinas muertas fueron llevadas a la cocina. Con el cuerpo del polluelo y los 12 primeros muñecos, se hizo un paquetito envuelto con hojas, que se enterró ritualmente en una esquina de la casa, en el lugar donde después habría de colocarse el gran tambor. Después, enviaron a las dos niñas al único manantial del pueblo para derramar ahí, a manera de ofrenda, el contenido de los dos cajetes llenos de agua y sangre.

Las cuatro celebrantes salieron entonces de la casa, bailando y llevando con ellas el tepalcate. Una vez fuera, colocaron en el tepalcate los muñecos no utilizados y les prendieron fuego. Estos muñecos, que eran sobre todo de madera de pino, ardieron fácilmente, a pesar de haber sido bañados con sangre. Los niños, y después los otros participantes, se apresuraron a poner sus manos sobre estas flamas, que se suponía daban fuerza y habilidad manual. Se creía, por otra parte, que dichas flamas subían hasta el cielo y que ponían al Altísimo al tanto de la ceremonia.

Finalmente, después de una larga sesión de danza general, todos salieron de la casa y se dirigieron a la iglesia, en fila y bailando, con los músicos a la cabeza, para ir a buscar los dos tambores. Se llevaron a cabo nuevas limpias para todos los participantes, hombres y mujeres. Doce minúsculos cajetes, cada uno con un poco de tepache, fueron colocados en el altar de la iglesia, después otros en los dos altares laterales dedicados a Santiago y a la virgen de Guadalupe. Largas oraciones en totonaco, acompañadas con incensaciones y ofrendas de cirios, fueron dichas frente a las dos estatuas laterales y frente al crucifijo central para pedir permiso de llevarse el tambor vertical y el *teponaztli*. Terminaron por levantarlos respetuosamente y se los llevaron, bailando, hasta la casa de la ceremonia. Ahí, el tambor vertical fue colocado en el suelo en el lugar santificado donde habían enterrado para él, el paquete sagrado que contenía un polluelo y 12 muñecos.



Ofrenda de la ceremonia del 7 de diciembre.

e) *La gran ceremonia del día 9-Viento (11 y 12 de diciembre)*

La gran fiesta de Tepetzintla estaba dedicada al espíritu protector del pueblo, llamado en totonaco *ak'najatza yūn*, es decir 9-Viento. Así, debía celebrarse el día 9-Viento del calendario indígena tradicional. Ese día era el jueves 12 de diciembre de 1991 como ya lo hemos mencionado. Pero los antiguos totonacos, al igual que los otros pueblos mesoamericanos, contaban sus días rituales del mediodía al mediodía, lo que corresponde a dos días sucesivos de nuestro calendario europeo, como lo recordó el doctor Caso (1967, p. 53). Debido a esto, en Tepetzintla, la fiesta de 9-Viento se dividió entonces en dos fases. La primera fase, realizada en la noche del miércoles 11 de diciembre, se dedicó a la preparación de los accesorios rituales de la fiesta: collares y coronas de flores, ramos especiales, etc. Las mujeres de la casa de Nicolás Torres fabricaron sobre todo más de 200 muñecos de madera de pino, llamados *talacachin*. Crisanto fijó, con cierta dificultad, la piel de su gran tambor vertical. Fue necesario ir a Ozomatlán a buscar al violinista Pascual Santiago y a su mujer Rosa María. A su llegada, ésta trajo consigo, bailando, los tubos de caña para fumar, *liskuli*.

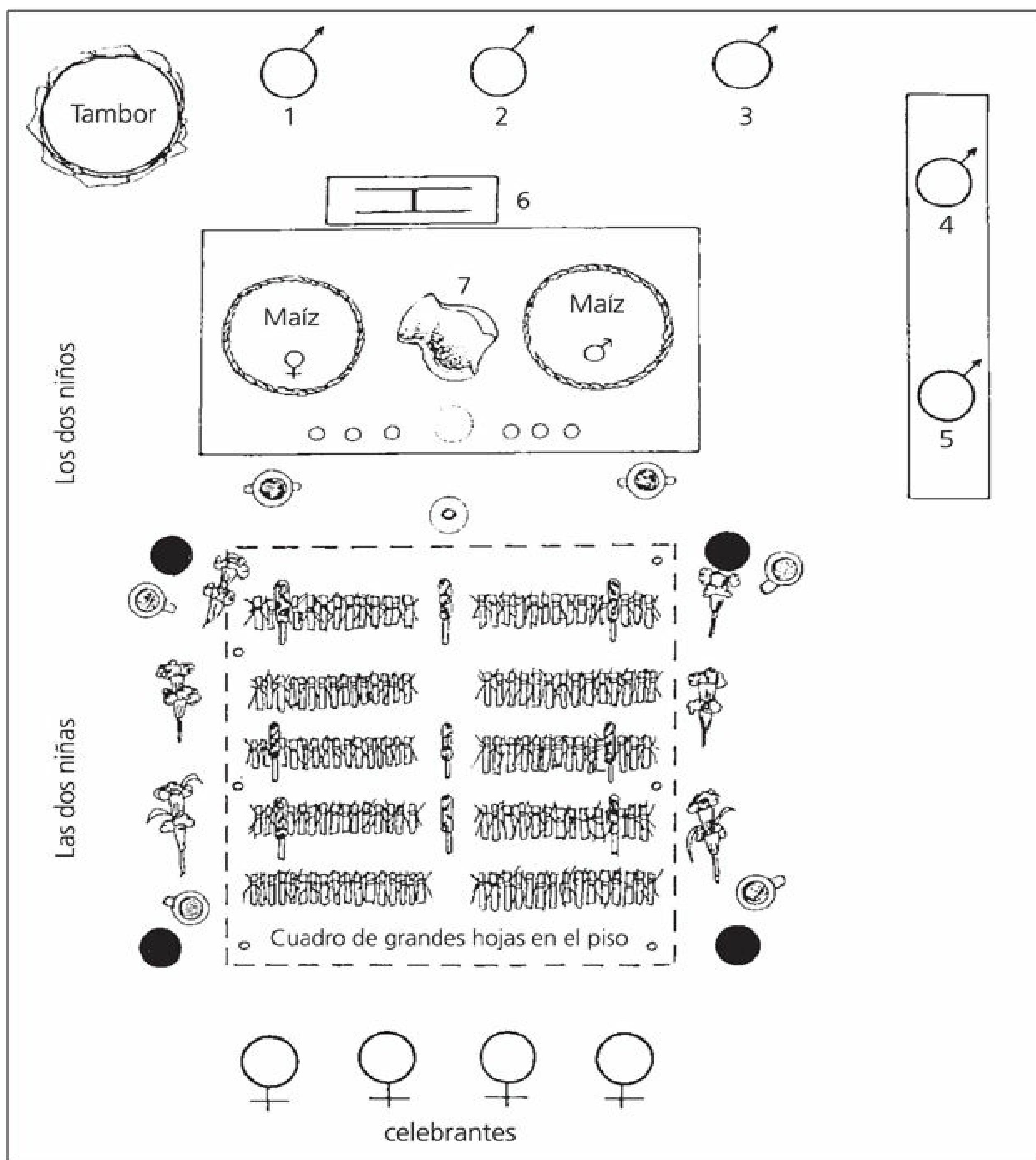
La segunda fase, la de la fiesta propiamente dicha y de su ofrenda principal, se

celebró al inicio del jueves 12 de diciembre, entre la medianoche y las 10 de la mañana, es decir la última parte del día 9-Viento. Pero después de esto, no todos los ritos habían podido ser llevados a cabo: fue necesario prolongar la fiesta durante la noche del viernes 13 de diciembre y la mañana del sábado 14.

A medianoche, las cuatro oficiantes y las dos niñas estaban listas, vestidas a la antigua usanza, con falda blanca, *quechquémitl*, faja de lana roja y blusa bordada. Sobre la mesa que servía de altar, vistieron las dos grandes cestas llenas de mazorcas, rodeándolas con una tela blanca amarrada con un listón rojo. Sobre la que se supone contenía maíz hembra, se colocó un *quechquémitl*. Sobre la que se supone contenía maíz macho, se puso un gran paliacate rojo, accesorio de lujo del traje masculino moderno.

Hacia las tres de la mañana, la ceremonia dio comienzo con una danza general de todos los participantes. Crisanto bailó en su lugar, golpeando su tambor con las manos. Hacia las tres y media ocurrió el inicio de una danza femenina que duró un cuarto de hora, al son del violín y la guitarra. Las cuatro ancianas bailaron sosteniendo una tela ritual llamada "trapo de costumbre". Después vino una danza general de todos, hombres, mujeres y niños, cada uno sosteniendo en la mano un ramo de flores. Todo terminó con una distribución de tepache, servido en minúsculos cajetes de cerámica.

Entre las cuatro y las cinco de la mañana, las cuatro ancianas celebrantes colocaron los elementos de la gran ofrenda. Frente a la mesa, cubrieron primero el suelo abarcando una superficie de más de un metro cuadrado, con grandes hojas de *acalama*. Después, sobre este lecho de hojas, pusieron, uno por uno, los 200 muñecos rituales.



Tubos para fumar

Muñecos de madera de pino

Cirios y velas

Agua azucarada

Ramo

Jícara llena de agua

Incensario

Aguardiente

Atole

Teponaztli

Los acomodaron en cinco hileras de 40, y cada hilera a su vez estaba conformada por dos medias hileras de 20. Después, colocaron los nueve tubos de caña para fumar, llamados *liskuli*, uno en medio y dos a los lados de tres de las cinco hileras de 40 muñecos. La ofrenda se completó con cuatro tazas de atole y cuatro jícaras que contenían agua tomada del único manantial del pueblo. En los lados, se añadieron ramos de flores. Para terminar, se colocó sobre la ofrenda un cajete o guaje lleno de frijol común y una pequeña bolsa con frijol de la especie llamada *cimatl* (*Phaseolus coccineus* L.).

Por otra parte, durante este tiempo se habían llevado a cabo varios ritos como: incensaciones y libaciones de aguardiente sobre la ofrenda, limpias a todos los asistentes, y por último, sobre todo, danzas rituales al son del gran tambor y luego del *teponaztli*. Fue entonces cuando Crisanto, golpeando su tambor con las manos, cantó invocaciones a los espíritus de los cerros, a los que un niño había llamado tocando una placa de metal. Finalmente, una de las ancianas hizo una prueba de adivinación para verificar que la ceremonia estaba siendo bien recibida en el más allá.

Al amanecer, sacrificaron, al son del gran tambor y del *teponaztli*, un buen número de aves de corral, la mayoría traídas por indios que habían venido, solos o con su pareja, para ofrecerlas. Cada uno de estos indios dio una monedita a la anciana que oficiaba y ésta les hizo una limpia con su propia ave de corral. La sangre de las víctimas fue vertida sobre la ofrenda y en los cuatro cajetes llenos de agua.

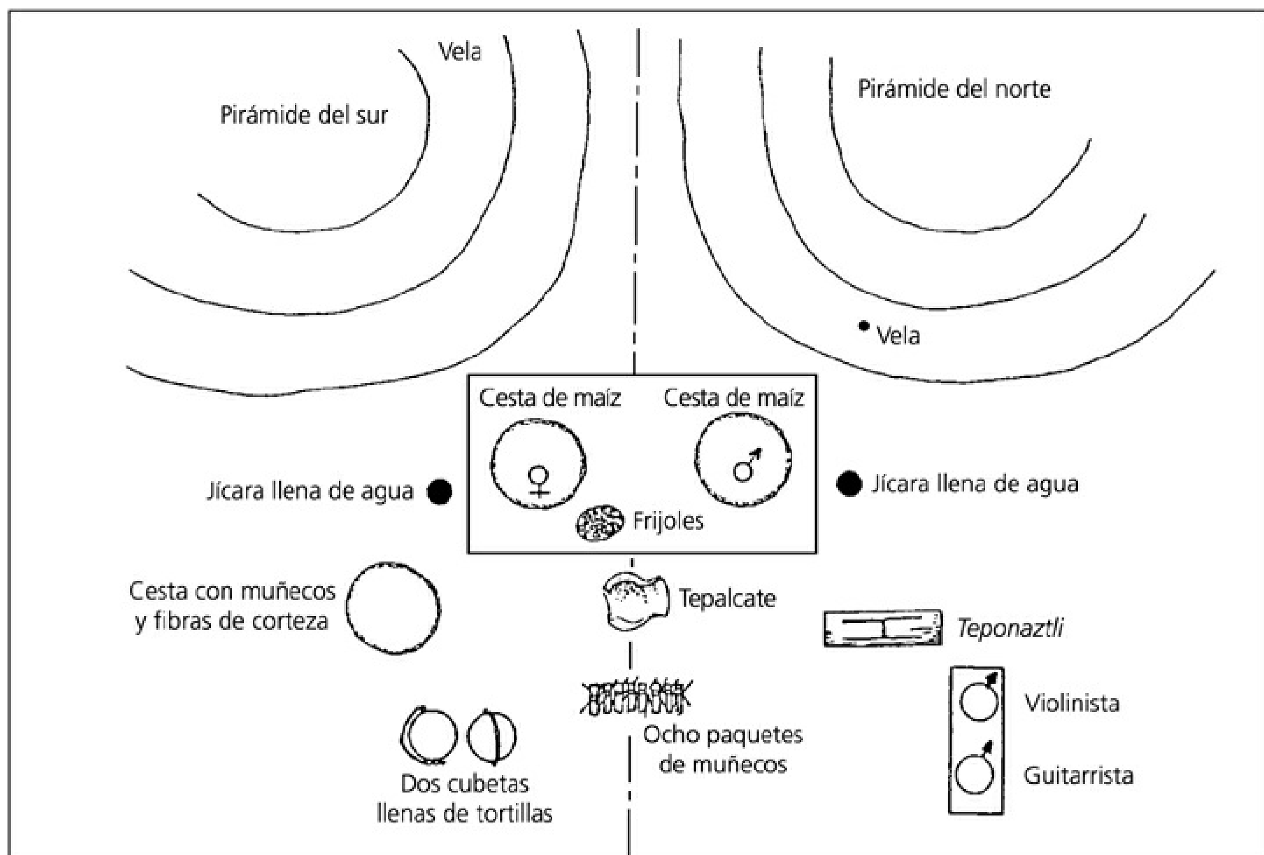
Poco antes de las ocho de la mañana, las celebrantes retiraron la ofrenda. Hicieron pequeños paquetes con los muñecos envueltos en hojas verdes. Entregaron estos paquetes a los principales participantes para que pudieran ir a enterrarlos en sus campos. Dos niñas fueron a hacer una última ofrenda al manantial del pueblo y derramaron en él el contenido de las cuatro jícaras llenas de agua y sangre. Las cuatro ancianas, exhaustas, pudieron entonces comer, después de haber bailado sosteniendo, cada una, una botella de aguardiente en la mano. Al final tuvo lugar la comida de todos los participantes, que después bailaron largo rato, cada uno con su botella.

f) *Pequeña ceremonia para las dos pirámides antiguas (13 de diciembre)*

En la tarde del viernes 13 de diciembre, se hizo una ofrenda a las dos pequeñas pirámides prehispánicas en ruinas, que miden de 4 a 5 m de altura. Éstas se encuentran a unos 100 m al oeste de la iglesia de Tepetzintla y que, como ya mencionamos, son las que se consideran como el cerro sagrado de este pueblo. Primero, se trajo al pie de estos dos montículos, bailando, todo el material necesario, en particular el *teponaztli* y la gran mesa. El tambor vertical, en cambio, permaneció en la casa, en su lugar consagrado. Sobre la mesa pusieron los platos de comida, así como las dos grandes cestas de maíz y los frijoles que había en un cajete y en una bolsa. Colocaron en el suelo dos jícaras

laqueadas llenas de agua, el tepalcate y ocho paquetes de muñecos o *talacachin*, que fueron abiertos de inmediato. Crisanto tocó un momento el *teponaztli*, luego las cuatro ancianas y los cuatro niños, todos adornados con flores, bailaron largo rato, en su lugar, al son de la guitarra y el violín. Acto seguido, a todos los participantes se les dio de comer y luego se les repartió aguardiente. Cada pirámide recibió una vela, libaciones y pedacitos de tortilla, además de rezos y fórmulas de ofrendas.

Durante varias horas, los asistentes bailaron al son del *teponaztli*, el violín y la guitarra dedicando sus danzas a las dos pirámides-cerros. Cada danzante debía traer una corona de flores y sujetar en la mano un objeto ritual: incensario, tepalcate, ramo de hojas, trapo de costumbre, etc. Dos jóvenes sostuvieron, cada uno, una de las pesadas cestas llenas de mazorcas ensangrentadas. Los dos músicos bailaron entonces sin dejar de tocar sus instrumentos. Crisanto hizo lo propio sosteniendo el *teponaztli* en su brazo izquierdo. Después de esto, hubo un descanso durante el cual se quemaron los últimos muñecos de madera de pino y se distribuyó aguardiente. Por último, al caer la noche, todos los asistentes bailaron otra vez durante media hora y luego se formaron en una fila que regresó, sin dejar de bailar, hasta la casa en la que los aguardaba el gran tambor.



Ceremonia entre las dos pirámides.

g) *Fases finales de la gran fiesta anual, el 14 de diciembre*

Preparación

La preparación de las fases finales de la fiesta se hizo en la casa en la que se habían llevado a cabo los ritos anteriores. Hacia mediodía, se empezó por traer y repartir los elementos rituales que debían llevar cada uno de los participantes: collares y coronas de flores, ramos de flores, grandes ramos de hojas verdes, provisto cada uno (en principio) de un tubo de caña para fumar. Al final, trajeron la botija llena de aguardiente.

Al son del violín y la guitarra, acompañados por el gran tambor vertical, las cuatro ancianas celebrantes bailaron largo rato, con sus flores y sus grandes ramos de hojas verdes. Con ellas, bailaron los niños y todas las personas que estaban entonces en la casa.

Las comidas de despedida

Hacia la una de la tarde, las cuatro ancianas comieron tamales y pollo con mole. Después, bailaron sosteniendo cada una de ellas una botella de aguardiente en la mano. Mientras se preparaba otra comida, los músicos tocaron un son llamado *achia* o *jachia*, acompañados por el gran tambor vertical. Se dio entonces una danza general de todos los que se encontraban en la casa. La comida de los hombres, abundante y bien preparada, se sirvió a las dos de la tarde, afuera de la casa, en otra gran mesa cubierta de hojas verdes de *acalama*. Los ocho hombres invitados, que eran los músicos y los principales participantes, comieron de pie, en platos, mientras las mujeres y niños seguían bailando adentro de la casa.

La danza de las Flores *y su distribución ritual de aguardiente*

El rito final era el de la danza de las *Flores* que reunía, afuera de la casa y alrededor de la mesa de la comida, a todas las personas presentes, hombres, mujeres y niños, en un ambiente de placer y alegría. Los músicos del violín y la guitarra empezaron a tocar el son de las *Flores*. Este son es conocido en todo México por su nombre náhuatl *xochipitzahuac,* florecita; pero los totonacos de Tepetzintla lo llaman *lixanat maktun*, que nos dijeron implicaba la idea de una reunión agradable y llena de flores. La danza misma era una doble ronda que giraba alternativamente en sentido directo, luego en sentido contrario. La ronda de las mujeres estaba rodeada por la de los hombres. Cada uno y cada una debía tener su corona y su collar de flores y llevar, de ser posible, un gran ramo de hojas verdes. Además, un buen número de participantes tenía un papel que desempeñar. María Ignacia I bailó sosteniendo el tepalcate lleno de muñecos de madera de pino y restos de comida. Otras dos ancianas bailaron sosteniendo cada una un incensario. Dos valientes jovencitas bailaron sosteniendo cada una sobre la espalda una de las dos pesadas cestas llenas de mazorcas ensangrentadas.

Antes de proceder a la distribución ritual de aguardiente de la botija, Cri-santo, que era quien la sostenía, se la pasó a otro danzante y regresó un momento a la casa. Ahí, hizo sonar la placa de metal para llamar a los espíritus de los cerros. Después de haber

tocado el *teponaztli*, tocó largamente el gran tambor de membrana y rezó en voz alta dirigiéndose a los cerros. Hecho esto, retomó la botija en sus brazos y volvió a bailar con ella. Sólo entonces empezó a distribuir el aguardiente entre todos los participantes, hombres y mujeres. Como antaño se bebía el aguardiente en jícaras, Crisanto se hizo acompañar por un joven de buena voluntad, que llevaba una de estas jícaras. La llenaron en varias ocasiones y el joven distribuyó el contenido sumergiendo en ella pequeños vasos.

Subida al Cerro Tláloc, para dejar ahí los restos del material ritual

Aún faltaba deshacerse del material ritual, utilizado o no, que seguía siendo peligrosamente sagrado. La regla tradicional era abandonarlo en un lugar sagrado, previsto para ello y llamado Cerro Tláloc, o *Tláloc sipij*. Cada pueblo de la región tiene su Cerro Tláloc. El de Tepetzintla es una loma bastante inclinada, situada a unos 300 m al noreste de la iglesia y de la casa de Nicolás Torres. Las cuatro ancianas subieron a ella con los niños y algunos hombres y mujeres. Fueron dejados en el lugar el tepalcate con su contenido de muñecos y restos de comida, las cáscaras de corteza de morera sin usar, etc. Después de unas cuantas oraciones, algunos de estos objetos fueron depositados al pie de un árbol, y el resto en la horcadura de las ramas de otro árbol. Los más voluminosos, como los ramos de hojas o de flores, las coronas y los collares de flores, se dejaron en el suelo, un poco aparte, sin ceremonia.

Distribución del maíz sacralizado y regreso de los tambores a la iglesia

De regreso, se repartieron entre los participantes las mazorcas ensangrentadas de las dos grandes cestas. Las pusieron aparte para sembrarlas con las semillas en la temporada adecuada, con la esperanza de obtener buenas cosechas. Por último, se volvieron a poner en fila para llevar de regreso el tambor y el *teponaztli* a la esquina sureste de la iglesia, después de haberles ofrecido a cada uno una última oración de acción de gracias.

Ceremonia (no ejecutada) en la cima del cerro femenino del pueblo

La fiesta anual de Tepetzintla habría tenido que concluir con ofrendas e importantes ritos realizados en la cima de un pequeño cerro, bastante escarpado, situado a más o menos un kilómetro al noreste de Ozomatlán. Dicho cerro, considerado femenino, tiene dos cimas situadas a algunas decenas de metros una de la otra. La principal es llamada *Xinola Sipij*, la Señora Loma y la otra *Malinche Sipij*, el Cerro Malinche. Ambas son esposas del cerro masculino de Tepetzintla, representado por el tambor vertical y las dos pequeñas pirámides, que representan, a su vez, al poderoso espíritu llamado 9-Viento, y que se relaciona con el san Juan Techachalco de Xicotepec.

En este doble cerro femenino y sobre un peñasco plano, habría tenido que llevarse a cabo una importante ofrenda de comida y bebida, acompañada de oraciones y danzas ejecutadas al son del *teponaztli*. Éste tendría que haber sido llevado a la cima, con todo el respeto necesario, mientras que el tambor de membrana habría permanecido en su sitio

consagrado, pues no podía dejar el pueblo. Se había convenido que nos llevarían para participar en esta ceremonia, pero al final los responsables nos explicaron que esta ceremonia no podía realizarse debido al mal tiempo, al frío y la niebla. Tal vez pensaron, sin decírnoslo, que a Guy Stresser-Péan, que entonces tenía 77 años y al que le había costado trabajo subir rápidamente al Cerro Tláloc, no le resultaría fácil realizar el ascenso, bastante arduo, de la Señora Loma.

h) *Conclusiones: esta fiesta fue, antes que nada, un gran ritual agrario*

La gran fiesta anual de los totonacos de Tepetzintla dio comienzo, con una ceremonia previa llevada a cabo en la iglesia dedicada a Dios, señor supremo del mundo. Pero las otras ceremonias de esta fiesta, y sobre todo la del 12 de diciembre, fueron dirigidas a un poderoso espíritu llamado 9-Viento. Ahora bien, se sabe que 9-Viento ha sido uno de los nombres del gran dios azteca Quetzalcóatl-Ehécatl y de su equivalente en la religión de los antiguos mixtecos. El 9-Viento venerado por los totonacos y los nahuas de la Sierra Norte de Puebla es un personaje complejo: espíritu del maíz, señor del mar y de los cerros, del agua, el aire, la lluvia, la vida de las plantas, de los hombres y los animales. Su fiesta incluyó, sobre todo, oraciones dirigidas a los cerros vecinos y a sus representantes, los tambores y las dos pequeñas pirámides. Incluso el agua del manantial del pueblo no fue olvidada. Como el objetivo principal era, evidentemente, obtener buenas cosechas, se hicieron ofrendas de sangre al maíz y al frijol. Los mismos indios insistieron, en que la fiesta tenía como objetivo esencial garantizar la prosperidad de todas las plantas. La gran fiesta anual de Tepetzintla fue pues, antes que nada, un gran ritual agrario.

4. RECUERDOS DE LAS FIESTAS ANUALES DE OTROS PUEBLOS

a) *La antigua fiesta anual de los totonacos de Ozomatlán*

Esta fiesta fue abandonada hacia 1950, pocos años después de la muerte de Juan Diego, el último gran adivino conocedor del pasado. Esta fiesta, celebrada en abril-mayo, era, en términos generales, parecida a la de Tepetzintla, pero un poco más ritualista, pues Ozomatlán era antaño el pueblo soberano, poseedor de la tradición. Señalaremos sólo algunas diferencias. En Ozomatlán eran cuatro cestas, y no dos, las que se llenaban de mazorcas y se bañaban con sangre. La fiesta exigía el sacrificio de 24 guajolotes y la confección de 24 muñecos por cada ave. Las mujeres que confeccionaban esos 576 muñecos tenían que hacerlo sin dejar de dirigirse a los cerros para pedirles lluvia. Existía cierta rivalidad entre adivinos, hombres o mujeres, en la prueba de adivinación para saber si la ceremonia era aceptada. Las oraciones se complicaban sobre todo por la idea de que Ozomatlán tenía un espíritu protector específico, llamado 13-Viento, que se suponía era el padre de 9-Viento y que vivía con él en el cerro *Xinola Sipij*. La gran capacidad tradicional del viejo adivino Juan Diego lo dotaba con un talento especial para cantar al

tiempo que tocaba el tambor. Era de esta forma como pedía lluvia y buenas cosechas, y luego contaba la historia de toda la formación del mundo. Evidentemente, no se llevaba a cabo ninguna ceremonia al pie de las pirámides. Para la danza de las *Flores*, las dos cestas de maíz macho debían bailar cargadas por dos muchachos y las dos cestas de maíz hembra cargadas por dos muchachas. Por último, no se llevaba el *teponaztli* a la cima del cerro *Xinola*.

b) *La antigua fiesta anual de los totonacos de San Agustín (cerca de Xicotepec)*

Esta fiesta, ahora desaparecida, se seguía celebrando en 1945, nos comentaron, antes de la temporada de lluvias, en un ambiente de mucha fe, con la convicción de que Dios la contemplaba desde lo alto del cielo. Su preparación duraba 20 días. Cada persona llevaba un ave de corral para sacrificar y mazorcas, que alcanzaban para llenar seis grandes cestas. La sangre de estas aves se esparcía sobre las mazorcas y también sobre una ofrenda colocada sobre hojas de papatla (*Heliconia* sp) y formada por numerosos muñecos que habían sido fabricados a razón de 24 por cada ave de corral. El informante Julián Ortiz recordaba que, anteriormente, a los tubos de caña, llamados *liskuli* en totonaco o *tlayiles* en náhuatl, aún les ponía tabaco. Los pasaban por encima de un incensario y después los usaban para echar humo que, decían, formaba como nubes. Se hacía la fiesta para pedir lluvia y buenas cosechas. Estas peticiones se dirigían a san Juan Techachalco, el espíritu protector de Xicotepec y San Agustín, representado por un ídolo de madera llamado *Chachalco*. Se bailaba y se hacían ofrendas en honor a este ídolo. Tocaban un gran tambor vertical y varios *teponaztli*. Naturalmente, había también música de guitarra y violín. Después de la gran comida, las sobras llenaban cuatro fragmentos de ollas rituales. Se ponían estos fragmentos a la vieja usanza, en un gran huacal, y se iba a depositar todo con mucho respeto a una cueva llamada *Tláloc* o *Tláloc Aostotl*, donde siempre hay agua. Se decían oraciones para esta cueva, de la cual, se decía, salían nubes de lluvia. La danza de las *Flores* se hacía al ritmo del son llamado en náhuatl *xochipitzahuac* (florecita). Eran momentos de placer y de alegría. El adivino cantaba golpeando su tambor, pidiendo que llegaran las nubes de lluvia, lo que se tenía bien merecido si la fiesta se había realizado con respeto y devoción. Al final, cantaba: "Después de comer, vamos a bailar." Bailaba sosteniendo en sus brazos una botija llena de aguardiente. Había animadas danzas que tenían nombres de animales como el buitre o el tlacuache. Se cantaba *ma mihtoti tzopilotl, ma mihtoti tlacuatzi*... "Bailemos los buitres", "Bailemos los tlacuaches."

c) *La antigua fiesta anual de los totonacos de Copila*

Esta fiesta fue abandonada hacia 1945. Manuel Criserio Ortiz, que nació en 1918, nos dio algo de información sobre ella en 1993. Era similar a la de Ozomatlán, pueblo con el cual Copila mantenía relaciones. La llamaban "costumbre de mazorcas". Se llevaba a cabo en abril en una casa particular. La dirigían dos adivinos, un hombre y una mujer. Su

objetivo era hablarle a los espíritus del trueno y del rayo, con el fin de obtener lluvias para las cosechas de maíz y frijol. Se hacía música con *teponaztli*, con tambor usando las manos, con guitarra, con violín, con una placa de fierro y con una flauta. Se fabricaban con madera de pino y cáscara de corteza numerosos muñecos que se colocaban en el suelo, cubierto de grandes hojas, de tal suerte que se formara una ofrenda. Se sacrificaban aves de corral, cuya sangre era esparcida sobre estos muñecos y también sobre las mazorcas de dos grandes cestas, una macho y otra hembra. Durante la adivinación con copal molido, si el agua se enturbiaba, significaba un buen presagio de lluvia. La danza de las *Flores* se hacía con una botija llena de aguardiente a la cual se hacía bailar llevándola en brazos. Se llevaban ofrendas a varios cerros vecinos, una al Cerro Tláloc y otra a una cueva llamada Cueva de Agua Blanca, *Iztacaoztotl*.

d) *La antigua fiesta anual de los nahuas de Tenahuatlán*

Sobre esta fiesta, no tenemos más que algunos informes un poco imprecisos que nos proporcionaron, en 1997 y 1998, el presidente municipal Fidel Martín y el fiscal Alberto Gutiérrez. De acuerdo con ellos, los habitantes de Tenahuatlán antaño habían poseído un gran tambor vertical y un *teponaztli* a los que rendían culto con regularidad. Pero, hacia 1930 o 1935, decidieron ya no hacerles más ofrendas y los enterraron como se hace con los muertos. Sin embargo, nos dijeron que después de esto habrían continuado, durante algún tiempo, celebrando cada año, sin los tambores, una fiesta llamada *Altepe ilhuitl,* Fiesta del pueblo o *Yancuic Xihuitl,* Año Nuevo, el día 11 de marzo, dos meses (de 20 días) después de La Candelaria (2 de febrero). Esta fiesta correspondía, nos dijeron, al inicio del primero de los 18 meses de 20 días del antiguo calendario. Se celebraba en honor al espíritu protector del maíz, llamado 9-Viento *Chicnaui-Yeyecatl* y de su esposa, representados por dos estatuas de piedra que eran bañados con sangre para obtener buenas cosechas y para no sufrir hambre durante los meses siguientes. Se esparcía también sangre de aves de corral sobre muñecos de madera de pino y sobre mazorcas que iban a sembrarse. Esta fiesta tenía sus mayordomos, a los que llamaban *tiachcauh*, encargados de velar por el respeto de la tradición. Nosotros pudimos ver los dos ídolos y darnos cuenta de que aún les siguen rindiendo honores antes de las siembras, pero dudamos que aún se siga celebrando la fiesta. Estos datos, incluso incompletos y en ocasiones algo dudosos, son de un gran interés, pues son los únicos que vinculan la fiesta anual de las mazorcas con las fechas del antiguo calendario mesoamericano según un sistema ya mencionado en el siglo XVII, tal como lo vimos anteriormente.

e) *La antigua fiesta anual de los nahuas de Cuaxicala*

En el capítulo VII (p. 136), mencionamos que en el oratorio o *santo cali* de Cuaxicala se sigue celebrando, el 1º de enero de cada año, una fiesta para la prosperidad del pueblo y para tener éxito en las cosechas. Esta fiesta anual es comparable a todas aquellas que acabamos de describir y comprende el uso de muñecos rituales llamados *ocopisole*,

colocados en el suelo, a razón de 12 por cada participante que haya llevado un ave de corral. La sangre de dichas aves se esparce sobre los muñecos y también sobre los granos de frijol y sobre las mazorcas contenidos en dos cestas, una considerada macho y la otra hembra. Se toca el *teponaztli* y se recuerda que anteriormente, cuando el gran tambor aún conservaba su piel, un viejo lo tocaba con las manos al tiempo que cantaba invocaciones a los cerros protectores del pueblo. Se baila largamente, al son de un violín y una guitarra. Anteriormente, se dice, también se honraba a un ídolo de piedra llamado 9-Viento *Chicnaui-Yeyecatl*. Para terminar, en la tierra suelta del *tlanectli*, después de diversas libaciones, se entierra un polluelo sacrificado, muñecos y otras ofrendas. Una vez hecho esto, todos los participantes van juntos a orar, a presentar ofrendas y a ejecutar danzas en la cima del *Yelotepetl*, el cerro tutelar de Cuaxicala. Esta fiesta, como la de Xicotepec, está ligada al ritmo de las estaciones del año, pero corresponde al solsticio de invierno, en lugar de al de verano.

En Cuaxicala, las autoridades del pueblo celebran esta fiesta de invierno con la participación de toda la población. Según Honorio González, antaño había además, una costumbre de mazorcas en la primera semana de cuaresma. Esta fiesta era privada y se llevaba a cabo en una casa particular, pero el presidente y el fiscal participaban en ella con sus varas de oficio, que eran el símbolo de su autoridad. Un sabio adivino o *tlayacanqui* (dirigente) preparaba una ofrenda con numerosos muñecos u *ocopisole*. Los bañaban con sangre, así como las mazorcas que había en dos cestas. Para dicha ocasión, se desplazaba ritualmente el *teponaztli* y el gran tambor vertical. En resumen, era el equivalente de la fiesta que nosotros estudiamos entre los totonacos de Tepetzintla.

Por otra parte, en otoño, hacia finales de noviembre, cada familia realizaba algunos ritos privados, en honor de las mazorcas que entonces acababan de cosecharse y que se conservaban en la casa. Las incensaban, les hablaban, las adornaban con guirnaldas de flores y con ramos llamados *xochitlatlalini*. Se enterraba un polluelo en su honor, mismo que había formado parte de una pequeña ofrenda colocada de frente al sol naciente. Se creía que la práctica de estos ritos garantizaba una buena conservación del maíz y la comida de la familia hasta la próxima cosecha. Ceremonias de otoño del mismo tipo han sido señaladas en diversas regiones de México y es probable que, en nuestra zona, no sólo se hayan practicado en Cuaxicala.

f) *La antigua fiesta anual de las mazorcas de los nahuas de Nopala*

Ireneo Ortiz, que nació en Nopala en 1925, nos informó en 1997 que en su juventud, cada año, durante el otoño, se hacía en su pueblo una fiesta para las mazorcas que entonces acababan de cosecharse. Para dicha ocasión, se rendían grandes honores a una piedra, que carecía de forma precisa, que se conservaba en una casa particular y a la que llamaban 9-Viento *Chicnaui-Yeyecatl*. Este ídolo se colocaba en un bloque de cemento construido para este fin en el cementerio, frente al portal de la iglesia. Ahí, la incensaban, la adornaban con flores, le hacían una ofrenda con *ocopisole* y le ofrecían un pollo en sacrificio. Estos recuerdos de nuestro informante, a pesar de ser lejanos y de estar

incompletos, nos permiten pensar que esta fiesta de las mazorcas de Nopala la celebraba todo el pueblo. En efecto, el bloque de cemento sobre el cual se colocaba el ídolo aún se encuentra ahí. Nosotros pudimos ver, en mayo de 1997, que mide cerca de un metro cúbico y, por tanto, que su construcción no pudo ser producto de una iniciativa individual.

g) *Fiesta de año nuevo de los nahuas de Huilacapixtla*

De acuerdo con la informante Lorenza Mérida, que es considerada una adivina erudita *tlamatque*, en Huilacapixtla aún se sigue celebrando una fiesta el primero de enero de cada año, fiesta que dura día y medio. Esta fiesta se celebra para el maíz y el frijol, pero también para la prosperidad de todas las plantas y todos los árboles. Se realiza en una casa particular y parece ser, en términos generales, similar a la de Tepetzintla. Pero en una de las cestas, sólo se coloca maíz amarillo, que se considera es un hombre, y en la otra maíz blanco, que se considera es una mujer (lo que no corresponde a la simbología de los colores de los totonacos). El sacrificio esencial es el de un guajolote macho adulto. Los músicos, violinista y guitarrista, tocan particularmente para el maíz siete sones llamados "sones de víbora" *cuhuatl*, y nueve sones llamados de las flores *xochisones*, para la danza final. Las oraciones se dedican a san Manuel, que es uno de los nombres que se da a nuestro señor Jesucristo. El nombre de 9-Viento también es conocido aquí, pero solamente como el nombre de un cerro cercano, a donde antes se llevaban ofrendas.

Según Hilario Rosales, esposo de Lorenza, antaño también se llevaban a cabo algunos ritos para las siembras del maíz y por último una ceremonia para las mazorcas que acababan de cosecharse. Esta ceremonia se llevaba a cabo el 30 de noviembre, día de san Andrés, en una casa particular, bajo la dirección de una curandera que oraba para pedir lluvia. Al son del violín y la guitarra, los participantes bailaban sosteniendo mazorcas en la mano.

h) *La antigua fiesta anual de los otomíes de San Pedro Tlachichilco*

Ya hemos descrito esta fiesta cuando hablamos del culto a los cerros y de los oratorios. Daba comienzo el viernes anterior al domingo de Ramos con la subida al Cerro Antun, el cerro sagrado del pueblo, situado a más de 10 km al sur. En lo alto, sobre un peñasco plano que servía de altar, se hacía una gran ofrenda de comida y bebida. Un adivino encendía fuego ritualmente al hacer girar una vara entre sus manos, luego cantaba largo rato dirigiéndose al fuego y a los espíritus del cerro. Después de esto, se comía, se bebía y se bailaba.

La segunda parte de la ceremonia se hacía al día siguiente en el oratorio principal del pueblo, durante toda la noche del sábado al domingo. Un adivino cantaba al tiempo que tocaba el tambor vertical, que encarnaba el espíritu del cerro tutelar. También tocaba el

teponaztli. Los ritos llevados a cabo en este oratorio se dedicaban a los dos tambores sagrados, pero, también, a dos ídolos de cartón recortado, vestidos con trajes femeninos en miniatura, los cuales recibían ofrendas y oraciones. Incluso los hacían bailar. El principal de dichos ídolos era, nos dijeron, la hermana del señor del cerro del pueblo, pero dependía sobre todo de la gran Señora de la Tierra, llamada *Hmu hoi*. El otro era su sirvienta.

Esta fiesta otomí se diferenciaba con bastante claridad de todas aquellas de los totonacos y de los nahuas de nuestro sector. En ella estaba presente el culto al cerro tutelar representado por el tambor vertical. Pero los ritos agrarios se reducían a peticiones de lluvia dirigidas al cerro y al principal ídolo de cartón. A los espíritus de la vegetación y de las plantas cultivadas más bien les rendían honores en otros oratorios. El culto al fuego, aquí como en otros lugares, era una de las preocupaciones tradicionales de los otomíes. Estos indios, que desde hace mucho tiempo perdieron el recuerdo del antiguo calendario, no hacen mención del espíritu llamado 9-Viento.

5. REFLEXIONES SOBRE LAS FECHAS DE LAS FIESTAS TRADICIONALES EN LA REGIÓN ESTUDIADA

De los diversos datos locales se desprende que la gran fiesta anual de cada pueblo era, en principio, una fiesta agraria para la fecundidad de las plantas y para pedir lluvia. Así pues, normalmente debía situarse en la primavera, hacia finales de la temporada de siembra y antes del inicio de la temporada de lluvias. Era efectivamente el caso de pueblos como Ozomatlán, San Agustín y Tenahuatlán. Pero las peticiones así presentadas en primavera, llevaban naturalmente, como complemento, agradecimientos de otoño por la cosecha obtenida, lo que explica una ceremonia agraria secundaria celebrada a finales de noviembre, en pueblos como Cuaxicala, Nopala y Huilacapixtla.

El pueblo de Xicotepec presenta un caso particular, con su gran fiesta del 24 de junio, ubicada en plena temporada de lluvias. Esta excepción, al parecer, pudo explicarse por el hecho de que Xicotepec, desde tiempos prehispánicos, se asocia estrechamente con su poderoso protector sobrenatural, llamado Techachalco, que personifica el ciclo anual del mundo entre sus dos solsticios, el de invierno y el de verano. No hay duda que, en tiempos del paganismo, en el solsticio de verano, en junio se llevaba a cabo la principal fiesta del pueblo. Después de la conquista española, los indios de Xicotepec, convertidos en cristianos, asimilaron su dios Techachalco a san Juan Bautista, cuya fiesta, celebrada el 24 de junio, coincidía más o menos con el solsticio de verano. Desde entonces, el calendario católico es el que fija, de esta manera, la fecha de la gran fiesta anual de Xicotepec, pero en virtud de una tradición indígena prehispánica. Ahora bien, esta tradición, al ser de naturaleza cosmológica, implicaba, en cambio, la celebración de una fiesta menos importante cerca de la fecha del solsticio de invierno, lo que antaño ocurría en Xicotepec, el primero de enero. Y es probablemente debido a algunas ideas análogas que algunos pueblos actuales, como Cuaxicala y Huilacapixtla, tienen también su

principal fiesta anual el primero de enero.

Otro caso particular fue el del pueblo de Tepetzintla, donde en 1991 la gran fiesta anual se celebró el 12 de diciembre. Pero hemos explicado más arriba que ese día no fue escogido como una fecha del calendario oficial. Fue solamente un día 9-Viento del antiguo calendario adivinatorio y resultó que ese día 9-Viento correspondía al 12 de diciembre de ese año.

X. ELEMENTOS Y ACCESORIOS DE LAS CEREMONIAS INDÍGENAS TRADICIONALES

1. LAS OFRENDAS Y LOS RITOS QUE LAS ACOMPAÑAN

a) *Necesidad de las ofrendas*

En la mentalidad india tradicional todo don implica una reciprocidad. *Do ut des*. Ahora bien, los hombres todo lo deben a los "señores" del mundo donde viven: su vida misma, su comida, el aire que respiran, la luz y el calor del sol, etc. Entonces los hombres son perpetuos solicitantes, aunque sólo sea para lograr que el universo se mantenga tal como está hecho para ellos. Deben presentarse en estado de pureza y con ofrendas de comida y bebida. Pero, para que dichas ofrendas sean aceptadas, es conveniente que se realicen en un ambiente de belleza y alegría, acompañadas de flores, música, rezos, cantos y danza.

Honorio González, informante de Cuaxicala, nos hizo saber en marzo de 1997 que un buen lote de ofrendas se llamaba *tzompantli* (fila de cráneos). Un lote de éstos podía incluir un polluelo, un pequeño guajolote, copal, papeles de diversos colores y uno o varios cirios. Podían ofrecerlo, por ejemplo, para la fiesta de las mazorcas en mayo, o para cambiar la vida *(tonalli ka patla)* de un niño nacido en un día malo.

b) *Limpias de los participantes*

En la región que nos ocupa, como en la Huasteca, la mayoría de las ceremonias curativas incluyen limpias. Estos ritos se hacen normalmente con un barrido o cepillado ritual que se lleva a cabo con un pequeño ramo de plantas verdes dotadas de poderes mágicos. El enfermo se mantiene de pie frente al celebrante, quien lo "cepilla" de arriba abajo, de la cabeza a los pies. De este modo, el individuo se ve entonces liberado de su mal, sus impurezas y sus faltas. Todo se queda en el ramo de hojas que van a tirar después en algún lugar apartado. A veces, se agrega al ramo utilizado en esta ceremonia una pequeña ofrenda, por ejemplo un huevo o un polluelo, que de manera más específica está destinado a recibir el mal.

En las grandes celebraciones que estudiamos, cada participante ofrece un polluelo, y con menos frecuencia un ave de corral adulta que se vuelve, en cierta forma, su sustituto (*ixiptla* en náhuatl). Se procede a la limpia del donante "cepillándolo" con el pollo que acaba de ofrecer y que, por ello, lo redime de sus faltas e impurezas. Al final del cepillado, en agradecimiento por el servicio así otorgado, el purificado debe dar un beso simbólico a su ave, que va a ser sacrificada en lugar de él.

c) *Ofrendas de carne y sangre*

Los pueblos de pastores siempre han podido ofrecer en sacrificio los animales que son producto de su cría. Los antiguos mexicas, que casi sólo criaban perros y guajolotes, se hallaban en desventaja en este ámbito. Multiplicaron los sacrificios humanos hasta un nivel trágico. Pero para lograrlo era necesario adquirir esclavos o hacer prisioneros de guerra, lo que no estaba al alcance de todos. Por eso sacrificaban perros y guajolotes, así como animales diversos, en particular codornices capturadas en trampas. Así pues, antes de que los españoles prohibieran los sacrificios humanos, ya se realizaban sacrificios de animales. Los indios tardaron en adoptar la cría de ganado porcino, ovino, bovino o caprino, que les era muy ajeno. Por el contrario, como ya eran criadores de guajolotes, adoptaron de inmediato la cría de gallinas, lo que proporcionó nuevos animales para sacrificar. Desde 1539, el cacique totonaco de Matlatlán lo mismo sacrificaba gallinas o gallos, que guajolotes o perros. Estos últimos después fueron eliminados de los sacrificios, cuando dejaron de considerarlos comestibles. En nuestros días, los totonacos del norte, estudiados por Ichon (1969), a veces sacrifican puercos, animales que también introdujeron los españoles. Pero esto no es usual en nuestra zona de estudio.

En el México antiguo, se sacrificaba sobre todo a los hombres por extracción del corazón, lo que provocaba una enorme efusión de sangre. Actualmente, en nuestra zona, como los indios no tienen la costumbre de usar cuchillos, degüellan las aves de corral con machete, pero de tal forma que la sangre escurra sobre las ofrendas, sobre mazorcas, sobre ídolos o sobre instrumentos de música, etc. La sangre, que representa la vida, es la ofrenda por excelencia, como en los tiempos prehispánicos. Pero la carne de la víctima se ofrece también como alimento. Los polluelos sacrificados a menudo son enterrados ritualmente, mientras que las aves adultas se usan como comida para los participantes. No se pone el corazón aparte, como se hace en la Huasteca.

d) *Ofrendas de bebidas rituales*

El pulque, obtenido por fermentación de la savia de agave, era la bebida habitual y ritual del México antiguo, pero sobre todo en el altiplano. En efecto, el agave, planta de clima semiárido, se da mal en las regiones de montañas lluviosas y en las tierras bajas tropicales húmedas. Sin embargo, en la época de El Tajín, lo cultivaban un poco en la región de Papantla, pero este cultivo marginal fue abandonado durante la época de la Colonia. En nuestros días, el pulque sigue siendo la bebida preferida y ritual de los otomíes de San Pedro Tlachichilco y Santa Ana Hueytlalpan, pueblos situados a orillas del altiplano. En cuanto a los otomíes de los cerros de Tutotepec y de Tenango, que siguen apreciando su sabor, no han dejado nunca de procurárselo con los vendedores ambulantes, pero es caro y sigue siendo bastante limitado. Los archivos de 1771, relativos a la sedición otomí de Tutotepec, en 1769, mencionan el pulque.

De hecho, el uso del pulque, desde hace mucho tiempo se ha vuelto secundario tanto en estos cerros lluviosos como en los de Huauchinango, Pahuatlán, Naupan y Xicotepec.

Ya desde tiempos prehispánicos, lo remplazaban parcialmente por una especie de cerveza obtenida por fermentación de granos de maíz. Después de la Conquista, el jugo de caña se añadió a esta cerveza de maíz y terminó por remplazarla poco a poco. Así se creó el tepache, bebida fermentada de bajo grado alcohólico, que siguió siendo, casi hasta nuestros días, una bebida común y ritual en nuestro sector de estudio. En 1991, en los ritos de la gran fiesta anual de los totonacos de Tepetzintla, el papel del tepache era menos importante que el del aguardiente.

En el siglo XVI, cuando los españoles introdujeron la caña de azúcar en México, su técnica era triturar los tallos de esta planta con molinos de piedra. Así obtenían un jugo que ponían a hervir para obtener azúcar. Esto se hacía en verdaderos talleres donde el trabajo era tan duro que empleaban esclavos negros porque la salud de los obreros indios no resistía. En esta precoz época colonial, los indios sólo habían encontrado, para extraer el jugo de caña, métodos muy rudimentarios del tipo de los que describió Soustelle (1937, pp. 38-39) entre los lacandones y Nordenskiold (1930, p. 329) en Centro y Sudamérica.

Todo esto cambió durante el siglo XVII, época en la cual, tal como lo demostró J.-P. Berthe (1959, pp. 20-30 y 1994, pp. 96-97), se extendió el uso del trapiche, máquina muy sencilla, en la cual la caña es aplastada entre tres cilindros giratorios de madera. Los indios aprendieron rápidamente a fabricar y a utilizar este tipo de molino. El jugo de caña se volvió abundante y barato para la producción del tepache. Los indios de nuestra zona incluso supieron perfeccionar procesos arcaicos de destilación, lo que les permitió obtener, en muy pequeñas cantidades, un alcohol que localmente llamaron pulque. Esto se hizo también en muchas otras regiones, particularmente en Nicaragua (Belt, 1874, pp. 232-233).

Pero la destilación sólo podía hacerse en grande utilizando alambiques de técnica moderna, lo que no estaba al alcance de los indios. Un buen número de estos alambiques se crearon en el siglo XVIII, las más de las veces de manera clandestina, por gente de habla española, que se había instalado recientemente en la sierra como ya dijimos. Estas personas pudieron enriquecerse fácilmente, explotando la debilidad de muchos indios por el alcohol. El aguardiente de caña, llamado también “refino”, que tiene más de 40° de alcohol, entró poco a poco en las tradiciones indígenas, a pesar de que los indios sigan considerando su fabricación como una técnica de origen diabólico. El aguardiente terminó incluso por remplazar el tepache en los ritos tradicionales. Esto parece haber sucedido en el transcurso del siglo XX. Al respecto, podemos citar a Carlo Antonio Castro (1986, p. 105) quien después de un largo estudio sobre los totonacos de Amixtlán, en el sur de la Sierra de Puebla, situó esta sustitución entre 1930 y 1940. Agreguemos, para terminar, que los refrescos embotellados, actualmente la bebida más común, aún no han tomado un lugar en el ritual de las ceremonias tradicionales.

e) *Las ofrendas al maíz masculino y al maíz femenino*

La gran fiesta anual de los pueblos totonacos o nahuas (pero no la de los pueblos otomíes) conlleva, o conllevaba hasta hace poco, la sacralización de mazorcas que aportaban los participantes. Estas mazorcas estaban destinadas a sembrarse después de haberlas bañado con sangre y haber sido objeto de diversos ritos. Como dichos ritos tenían la finalidad de estimular la fecundidad del maíz y como toda fecundidad procede de la unión de los dos sexos, era conveniente afirmar de manera ritual la sexualidad del maíz. De ahí la presentación de mazorcas ofrecidas en dos grandes cestas, una considerada femenina y provista de un *quechquémitl*, y la otra considerada masculina y adornada con un paliacate. La distinción es puramente ritual y simbólica, pues, en general, no existe diferencia material entre las mazorcas de una y otra cesta. De cualquier manera, no sucede así entre los nahuas del pueblo de Huilacapixtla. Ahí, en la gran fiesta del primero de enero de cada año, una de las dos cestas contiene maíz amarillo, considerado masculino, mientras que la otra contiene maíz blanco, considerado femenino.

f) *Adivinación para saber si la ceremonia es aceptada o no*

Esta consulta adivinatoria puede efectuarse varias veces durante una gran ceremonia. Se hace aventando pequeños fragmentos de copal molido a la superficie del agua clara de una jícara laqueada. Se observa el comportamiento de este polvo, en particular para ver si la mayor parte de los granos permanece en la superficie o se hunde en el líquido. Los adivinos sacan conclusiones sobre si los espíritus aceptan la ceremonia o la rechazan.

2. La oración, el canto, la música y la danza

a) *La oración y el canto*

La oración siempre acompaña la ofrenda. Por lo general se dice a media voz, a veces a un ritmo muy rápido. Puede ser cantada. Su texto, a menudo muy largo, es casi siempre redundante y de tendencia repetitiva. Muchas veces está llena de fórmulas hispano cristianas estereotipadas como “Ave María Santísima”, o incluso de oraciones españolas completas, como el Padre Nuestro o el Ave María, etc. Los textos en náhuatl publicados por Signorini y Lupo (1989) pueden dar una idea al respecto.

El canto, practicado sólo por los hombres, antaño era esencial, pues estaba ligado al ritual y permitía evocar los mitos del origen del mundo. Era acompañado por el golpeteo del tambor de membrana o, con menos frecuencia, por el *teponaztli*, pero no por la música de instrumentos de cuerda. En la actualidad, ya no existen hombres capaces de cantar por mucho tiempo como antes. La oración no cantada, siempre en lengua indígena, es ampliamente practicada por las mujeres que, en nuestros días, han tomado a su cargo casi todas las grandes ceremonias.

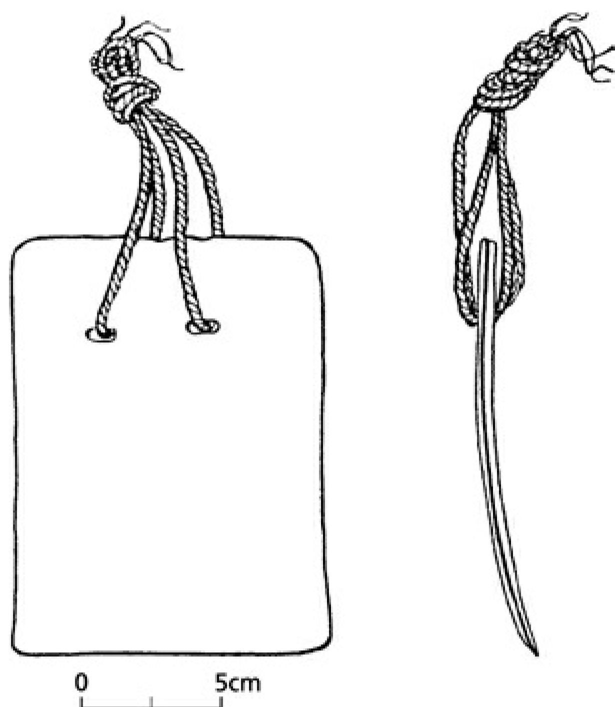
b) *La música, su importancia esencial y sus instrumentos*

La música es un elemento esencial de todas las grandes ceremonias indígenas, y sin duda desde los tiempos prehispánicos. Los mitos de la formación del mundo, de los que hablaremos en el capítulo XVI, dicen que la música fue inventada por el héroe cultural civilizador cuando decidió enseñar a los hombres el conocimiento y la práctica de la religión.

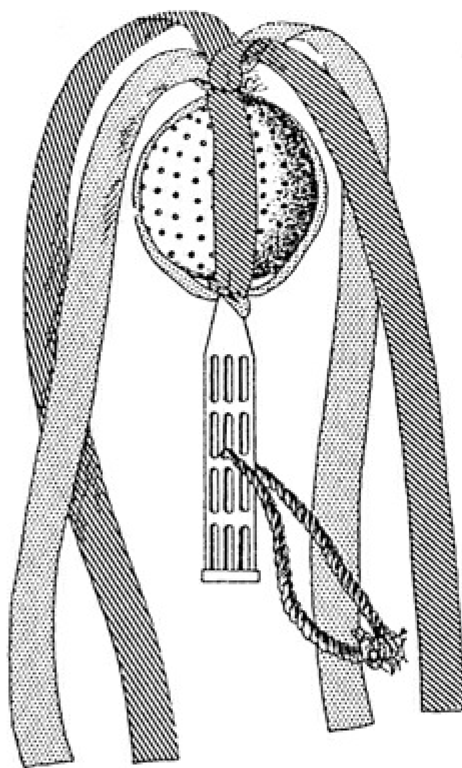
No hablaremos aquí del tambor vertical de una sola membrana, ni del *teponaztli* de dos lengüetas vibrantes, instrumentos sagrados de los que ya hemos comentado ampliamente en capítulos anteriores. Actualmente, su papel es sobre todo ritual y simbólico. La música esencial es la de la guitarra y el violín, que fueron introducidos en el siglo XVI y a los cuales se les atribuye el mismo simbolismo sexual que a los dos mencionados tambores. La música siempre es asunto de hombres. El antiguo uso de la flauta en las grandes ceremonias anuales, a pesar de haber sido mencionado en varios testimonios, es aún dudoso. El arpa se emplea principalmente en las tierras bajas al norte del río Pahuatlán. La sonaja y una simple placa sonora de metal desempeñan papeles secundarios, pero no despreciables.

c) *La placa de metal para llamar a los espíritus de los cerros*

Para su fiesta en 1991, los totonacos de Tepetzintla emplearon una placa de fierro de 11 × 15 cm de lado, a la que llamaban *limocatzentzen*. Un joven, que debía permanecer al lado de quien tocaba el tambor vertical, la golpeaba con una varilla de fierro. El sonido del metal llamaba a los espíritus de los cerros, después de lo cual el tamborilero los evocaba y les hablaba, cantando al ritmo de su instrumento. Los actuales nahuas ya no usan estas placas de metal, pero sin duda lo hacían hasta hace poco, pues en Alseseca aún conservan una placa de cobre de 12 × 15 cm, sin saber su nombre ni para qué podía servir. Esta placa perforada es visiblemente curva, como la de Tepetzintla. Finalmente, en Cuahueyatla, en 1998, se encontró de manera fortuita la placa que había sido enterrada ritualmente, hace unos 60 años, junto con el tambor y el *teponaztli*. Esta placa de cobre, más grande y muy curva, seguramente había sido cortada en una paila, el gran caldero en el que se cuece el jugo de caña.



Placa de fierro de Tepetzintla.



Sonaja.

d) *La sonaja, símbolo de lluvia y fertilidad*

La sonaja se llama *ayacachtli* en náhuatl y *makxaxat* en totonaco. La de Tepetzintla, en 1991, no era de fabricación local. Tenía una bola esférica de 8 cm de diámetro y producía un sonido bastante débil. La tocaba un hombre, no lejos del que tañía el tambor.

Los totonacos de Ozomatlán nos dijeron que hace poco, en su pueblo, los músicos de la fiesta debían tocar 12 sones llamados "sones de la sonaja" para "animar al viento" o "darle vida", porque la sonaja produce un ruido de lluvia. Al tiempo que se tocaban estos sones, un joven tocaba la sonaja mientras una niña bailaba sosteniendo en la mano una jícara laqueada llena de agua clara, agua que finalmente lanzaba al aire para hacer que la lluvia cayera. En Tepetzintla, Enrique Cruz nos contó una leyenda según la cual el héroe 9-Viento había devuelto la fecundidad a las mujeres de Cuautepec que se habían vuelto estériles, haciéndolas escuchar el sonido de su sonaja mágica. En las tierras calientes de la Huasteca y de la región totonaca vive un arbusto, de la especie *Crescentia alata* H.B.K., del que se sacan las pequeñas calabazas ovoides empleadas normalmente para hacer las sonajas. Cabe añadir que un hombre que toca la sonaja está representado en el bajorrelieve suroeste del gran juego de pelota sur de El Tajín, como lo publicó Kampen (1972, lám. 21). La sonaja de este bajorrelieve parece estar provista de listones colgantes, como la de Tepetzintla.

e) *La danza*

Los tres pueblos de la región que estudiamos tienen un concepto común de la danza y el lugar esencial que desempeña en el culto. La danza es para ellos una forma de oración dirigida a los espíritus o seres superiores a los que se desea honrar. Su forma más sencilla y arcaica es la que se practica (o se practicaba hace poco) en las ceremonias de tradición puramente indígena, como las fiestas anuales para la fertilidad. Esta danza, en principio, la ejecutan al mismo tiempo, pero por separado, los hombres y las mujeres. En nuestros días, los hombres participan bastante poco. Esta discreta danza se practica con calma, bailando sobre todo en el mismo lugar. Sus pasos son muy sencillos. Se lleva a cabo al son del violín y la guitarra, y a veces con la participación del *teponaztli* y el tambor vertical. Nosotros vimos cómo se practicaba al aire libre, o en una casa, o incluso en una iglesia, frente al altar. Un danzante puede "hacer bailar" un ídolo, o un cántaro de aguardiente, o una cesta de maíz, sosteniendo uno de estos objetos en sus brazos. Incluso, a veces hacen bailar al *teponaztli*, pero no al tambor vertical. En principio, para bailar, cada participante debería estar ritualmente coronado de flores y sostener un ramo en la mano.

Las danzas más formales se hacen normalmente en dos filas paralelas, cuyos miembros y jefe bailan frente al altar de la iglesia o a la imagen de un santo. Las dos filas puedes desplazarse juntas o por separado. El cronista jesuita Pérez de Ribas (1944, t. III, p. 326), que escribió en 1644, dice que esta forma de bailar en dos filas era "el modo de la hacha española", es decir, de una danza europea. También se puede bailar en círculos o en un fila que serpentea.

En el capítulo XII, hablaremos de las danzas espectaculares, con trajes y coronas, que se hacen en el marco de las fiestas de iglesia y de las cuales la más conocida es la del *Volador*.

3. ÍDOLOS Y MUÑECOS RITUALES

a) *Ídolos de piedra, madera o cartón*

No repetiremos aquí lo que ya comentamos antes acerca de los diversos ídolos que hasta hace poco eran venerados en los oratorios de un buen número de pueblos, o que incluso siguen siendo alabados en nuestros días. Recordemos solamente que los otomíes recortan ídolos de cartón bastante grandes, a los que visten cuidadosamente y a los que rinden cierto culto. En cuanto a los antiguos ídolos de piedra, éstos provenían de sitios arqueológicos o se habían descubierto fortuitamente en la maleza, como ya hemos dicho.

b) *Pequeños muñecos de madera de pino*

A menudo tuvimos oportunidad de mencionar los muy pequeños muñecos que los nahuas llaman *ocopisole* y los totonacos *talacachin*. El nombre náhuatl indica un objeto de madera de pino (*ocotl*). El nombre totonaco significa cosa amarrada. Se hace un muñeco con una pequeña tira de madera de pino, del tamaño de un cerillo, sobre la cual se coloca una minúscula bolita de copal, que se amarra con tres pequeñas tiras de cáscara de corteza de morera (*Mora* sp.) o de jonote (*Heliocarpus* sp.). El conjunto representa un pequeño personaje cuyo cuerpo y cabeza son de madera, el corazón de copal y los miembros de tiras de corteza.

Todas estas materias primas tienen un carácter sagrado. La madera de pino es símbolo del fuego, el copal proporciona el incienso, las tiras de corteza son de la misma naturaleza que el papel ritual de los actuales adivinos y de los códices de antaño. Estos muñecos deben prepararse de manera ritual, orando, por adivinos o curanderos calificados, que pueden ser hombres o mujeres. Pero estos muñecos no tienen vida ni poder sino hasta después de haber sido incensados y bañados con sangre. No se utilizan en forma individual, y sólo tienen valor ritual en grupos caracterizados por su número: 7, 12, 24, por ejemplo. En las ofrendas ceremoniales, siempre los disponen por grupos, como vimos antes. Pero, al final de la ceremonia, los muñecos de cada grupo son reunidos y envueltos en una gran hoja verde para ser enterrados ritualmente, por ejemplo alrededor de la iglesia o en el campo de algún particular. Al parecer, el uso de estos muñecos de madera de pino, copal y fibras de corteza antaño estuvo generalizado entre los totonacos, los tepehuas y sus vecinos de lengua náhuatl. Pero, entre los tepehuas de Pisaflores, fueron parcialmente remplazados por muñecos de papel recortado y ya sólo los usan las parteras, que son particularmente tradicionalistas.

En este ámbito ritual menor, la modernidad se hizo presente en algunos pueblos hace

varias décadas, y se tendió a remplazar las pequeñas tiras de fibra de corteza por tiras de oropel comprado en las tiendas. Este nuevo uso se extiende en la actualidad, pero aún no es muy aceptado. De esta manera, los curanderos de San Agustín, que adoptaron precozmente el oropel, durante mucho tiempo siguieron siendo rechazados por los totonacos de la sierra vecina, que no reconocían este cambio.

c) *Muñecos de papel recortado*

Todos los otomíes de la región, la mayoría de los tepehuas y los nahuas de la región de Ixhuatlán de Madero y la Huasteca utilizan actualmente los muñecos rituales de papel. Casi siempre se recortan en papel de China de diversos colores. Sin embargo, en San Pablito y en algunos otros pueblos, aún se siguen recortando ciertos muñecos en papel de amate de fabricación indígena, en particular para ritos maléficos. Todos los muñecos deben ser recortados ritual-mente, con tijeras, por curanderos o adivinos calificados (que casi siempre son hombres). Pero estos muñecos no adquieren sus poderes y su carácter sagrado sino hasta después de una ceremonia que consiste sobre todo en oraciones, libaciones de aguardiente e incensaciones de copal. A veces los bañan con sangre, pero no sistemáticamente como lo hacen los totonacos y los nahuas con sus muñecos de madera de pino. Casi nunca los visten. Se utilizan ritualmente en grupos que se ponen en el suelo de manera que formen ofrendas de conjunto. Para ello, normalmente se enciman varios muñecos idénticos. Les dicen o les cantan oraciones. Al parecer, al final de la ceremonia, a menudo los abandonan en la maleza en lugar de enterrarlos.

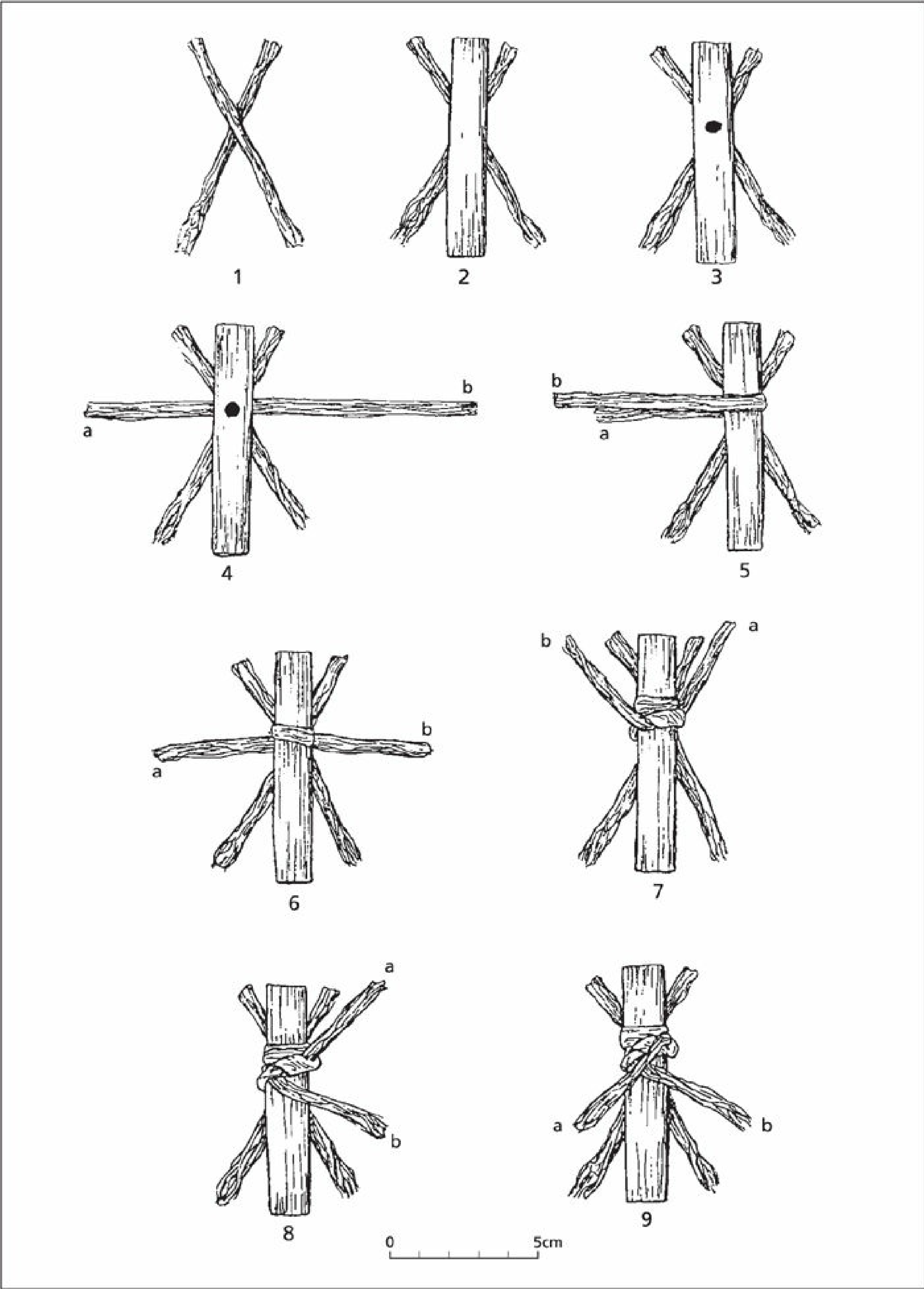

1
2
3
a
b
4
b
a
5
a
b
6
b
a
7
a
b
8
a
b
9
0
5cm

LÁMINA 5. *Fabricación de un muñeco de madera y de tiras de cáscara de amate con su corazón de goma de copal.*

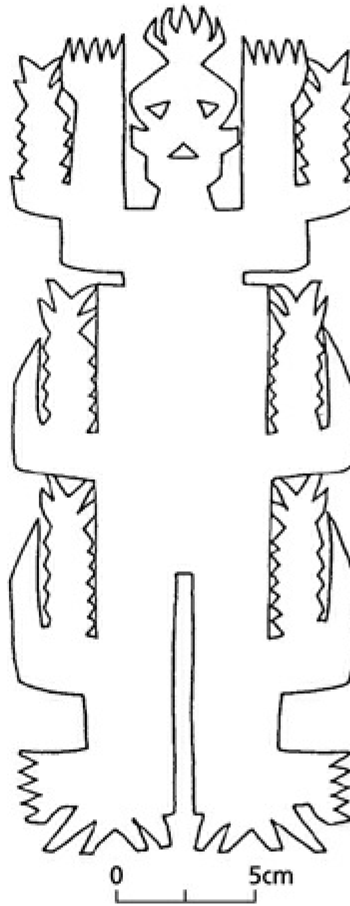
En el gran oratorio otomí de San Pedro Tlachichilco, dedicado al espíritu del cerro tutelar del pueblo, pudimos ver el gran tambor vertical, el *teponaztli*, y dos grandes ídolos de cartón vestidos, pero no había ningún muñeco de papel recortado. En cambio, en otro oratorio del mismo pueblo, aparentemente dedicado a ritos agrarios, vimos un pequeño lote de estos muñecos de papel, que representaban las diversas plantas cultivadas de la región. Pero estos muñecos empleados por los otomíes de San Pedro Tlachichilco habían sido recortados por curanderos venidos del pueblo vecino de Santa Ana Hueytlalpan.

Nosotros no hicimos el estudio de estos muñecos de papel, de los que Galinier habló poco, pero Alan y Pamela Sandstrom (1986) les dedicaron una obra general que trata no sólo de las tradiciones de los otomíes y los nahuas del sureste de la Huasteca, sino también de las de los tepehuas, estudiados por Gessain (1937) y por Roberto Williams García (1963). En el marco de la presente obra, nos parece útil tratar de ubicar primero a estos muñecos de papel desde una perspectiva histórica, de la que a menudo carecen.

Anteriormente (capítulo VI) hemos citado en forma amplia el proceso inquisitorial que se llevó a cabo en 1771 contra los hermanos Joseph y Manuel Gómez, españoles acusados de haber traicionado su fe cristiana al haber participado en ceremonias indígenas, en particular con fines curativos (AGN, Inquisición, vol. 1149, exp. 24, ff. 80-116). Los testimonios de dicho proceso mencionan varias veces la importancia del papel amate en los ritos indígenas tradicionales. Este papel formaba parte de las ofrendas rituales del mismo modo que el pulque, los tamales y la carne de guajolote. Dos testimonios (ff. 95v, 96r y 96v) precisan que este papel era recortado ya sea en "pedazos largos" o bien eran "papeles colorados del tamaño de medio pliego". Ni en este proceso de 1771, ni en el relato de la sedición otomí de 1769, se hace mención de muñecos de papel recortado que, sin embargo, no habrían dejado de llamar la atención en este periodo de denuncia de la idolatría de los indios.

A pesar de las reservas que exigen todos los datos de carácter negativo, creemos que puede considerarse que en 1771 los otomíes de la región de Tutotepec probablemente aún no habían adoptado la costumbre de recortar muñecos de papel. Dichos textos mencionan que fabricaban papel amate y que lo recortaban en tiras largas o en pliegos que debían de ser más o menos cuadrados o rectangulares. Ahora bien, estas muy sencillas formas corresponden bien a las de representaciones de papeles rituales prehispánicos más o menos adornados, que pueden verse por ejemplo en el *Códice Borbonicus* (pp. 31-32), en el *Códice Magliabechiano* (ff. 81 y 92) y en el *Códice Tudela* (f. 65). Todavía en nuestros días, los nahuas de Huauchinango o de Xicotepec, que no recortan muñecos de papel, a menudo ponen en sus ofrendas rituales simples rectángulos de papel, de 15 a 20 cm de largo. Los otomíes de San Pablito hacen otros más grandes, muy calados, que utilizan como camas o manteles para colocar sus ofrendas (Alan R. Sandstrom y Pamela E. Sandstrom, 1986, pp. 123-127). Señalemos

por último que la idea de representar muertos o espíritus con hojas de papel es antigua, pues ya se menciona en el proceso de Andrés Mixcóatl en 1537 (*Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 1912, t. III, p. 69).



Muñeco de papel recortado que representa el espíritu del maíz de los otomíes de San Pablito (Colección Bodil Christensen, *1961).*

Lo que resulta seguro es que, a finales del siglo XVIII, la fabricación de papel amate era comúnmente practicada con fines rituales, tanto en Pahuatlán como en toda el área del antiguo reino otomí de Tutotepec y del antiguo reino nahua-huasteco de Xiuhcoac (Stresser-Péan, 1998, pp. 53 y 200). En nuestros días, incluso se ha ubicado más lejos hacia el noroeste hasta Chicontepec (Veracruz), Ilamatlán (Veracruz) y Huautla (Hidalgo).

Es probable que los otomíes de la región de Pahuatlán-Tutotepec fueran los primeros en recortar muñecos de papel amate, tal vez después de haberse entrenado al recortar la decoración calada de piezas rectangulares o en tiras. No tenemos ninguna precisión cronológica al respecto, pero al parecer puede ser razonable proponer una fecha en la primera mitad o a mediados del siglo XIX, después de la guerra de Independencia. Los archivos locales tal vez proporcionarán más precisiones, gracias a los procesos de brujería. Como quiera que sea, el uso ritual de estos muñecos era ya una vieja costumbre

en 1900, entre los otomíes de San Pablito y San Gregorio, cuando Starr pasó por esa zona. De ahí se extendió hacia el norte y el noroeste, probablemente favorecido por la adopción del papel de China. Pero esta difusión se realizó de manera bastante irregular. Así, Nicolás León, en 1924, señaló vagamente (p. 103) la presencia de estos muñecos en Ixhuatlán (de Madero). Montoya (1964, pp. 155-156), que estudió el pueblo nahua de Atla, cerca de Pahuatlán, en 1961 y 1962, no encontró ahí muñecos de papel, sino solamente manteles rituales calados para presentar las ofrendas de los curanderos. Los tepehuas, cuya cultura era similar a la de los totonacos, parecen haber adoptado tardíamente el uso de muñecos de papel recortado. Starr (1900, pp. 85-86) no los vio cuando visitó Huehuetla en 1900, pero ya estaban muy presentes en 1938, cuando Gessain pasó por ese lugar. Más tarde, como ya hemos mencionado, su uso aún no era completamente generalizado en Pisaflores en 1952-1954, cuando Williams García trabajó ahí. Fue hacia el noroeste, entre los nahuas del sur de la Huasteca, a donde esta difusión llegó más lejos, hasta alcanzar Cuatenahuatl, cerca de Huautla (Hidalgo), donde G. Stresser-Péan observó, en 1953, un ejemplar hecho de papel amate. Podemos creer que el prestigio del cual gozaban y gozan aún los curanderos y adivinos otomíes entre los nahuas de la Huasteca haya favorecido esta difusión.

Entonces es probable que el arte de los muñecos de papel recortado se haya creado en un periodo que abarca poco más de siglo y medio, sin ninguna influencia del arte pictográfico prehispánico y con un mínimo de contactos artísticos exteriores. Es un arte muy original y bastante variado, debido al esfuerzo individual de numerosos curanderos, que lograron de esta manera representar materialmente su mundo sobrenatural, así como los espíritus de seres diversos tales como: plantas cultivadas, enjambres de abejas, cerros, malos espíritus, "sirena", estrellas, soles, etc. Este arte parece haber ignorado lo sobrenatural cristiano y no haber tomado en cuenta los animales domésticos. Evitó toda representación realista de carácter sexual. Mencionemos, para terminar, que el papel del amate fabricado en San Pablito tiene ahora una amplia difusión comercial, a veces hasta en forma de muñecos para turistas.

Nos habría gustado encontrar entre los aztecas prehispánicos antecedentes de los muñecos rituales de papel recortado, que están tan extendidos y son tan importantes entre los actuales otomíes y nahuas del sur de la Huasteca. Con este fin, nos remitimos a un texto náhuatl de Sahagún, publicado, traducido y estudiado por A. M. Garibay (1961, pp. 45-47). Este texto menciona, en efecto, que los comerciantes *pochteca*, antes de partir a sus lejanas expediciones, practicaban diversos ritos, durante los cuales recortaban muñecos de papel amate que representaban en particular a *Xiuhtecuhtli*, el dios del fuego, *Tlaltecuhtli*, la diosa de la Tierra y *Yacatecuhtli*, el dios de los comerciantes. Pero los rostros de estas divinidades parecen haber sido simplemente pintadas, con chapopote, sobre tiras de papel vagamente descritas como "bandereta" o "ataderos de pecho". Esto parece confirmar nuestra hipótesis, según la cual el arte de recortar muñecos de papel no habría de desarrollarse realmente, sino a partir del siglo XVIII, cuando el comercio difundió entre los indios el uso de las tijeras de metal que facilitan el recorte.

4. ACCESORIOS RITUALES DIVERSOS

a) *Tela utilizada como accesorio femenino de danza*

Esta tela ritual, llamada *lipaniket* en totonaco, se conoce con el nombre de “trapo de costumbre”. No oímos hablar de esto entre los otomíes, ni entre los nahuas de nuestra región (entre estos últimos tal vez porque sus mujeres ya no tejen desde hace mucho tiempo). Este lienzo debía hilarse a mano y tejerse en el telar de cintura. En uno de sus extremos tiene una larga franja. Hay dos clases de trapo de costumbre. Uno de uso individual, mide 30 × 90 cm. El otro, más largo, mide alrededor de 30 × 150 cm. Al principio de la gran ceremonia de Tepetzintla, las dos ancianas más sabias bailaron juntas durante largo rato, cada una sosteniendo uno de los extremos de esta larga tela ritual.

b) *Máscaras*

Varias danzas de la Sierra de Puebla utilizan máscaras. El Pilatos de los *Santiagueros*, que representa al diablo, lleva una horrible máscara de viejo. Una máscara de viejo es también llevada por el *Xita* del *Volador* otomí que, se supone, representa al viejo señor supremo del inicio de los tiempos. La danza de los *Viejos* y la de los *Tejoneros* escenifican, de manera más o menos cómica, a los ancestros de los actuales pequeños burgueses mestizos de habla española de la región. Las máscaras masculinas tienen gran nariz y bigotes pintados. Las danzantes de los *Tejoneros* tienen máscaras con labios pintados. Los danzantes enmascarados son siempre muertos resucitados.

Parece ser que, antaño, cada grupo de danzantes poseía y veneraba una máscara más o menos sagrada. Sigue siendo el caso de los voladores totonacos de la región de Papantla, pero no de los de la sierra. Sin embargo, el muy tradicionalista grupo de los *Negritos* totonacos de San Agustín Atlihuacán aún tiene su máscara “del mero Negro”. El paje de la Malinche debe llevar esta máscara para hacer la colecta.

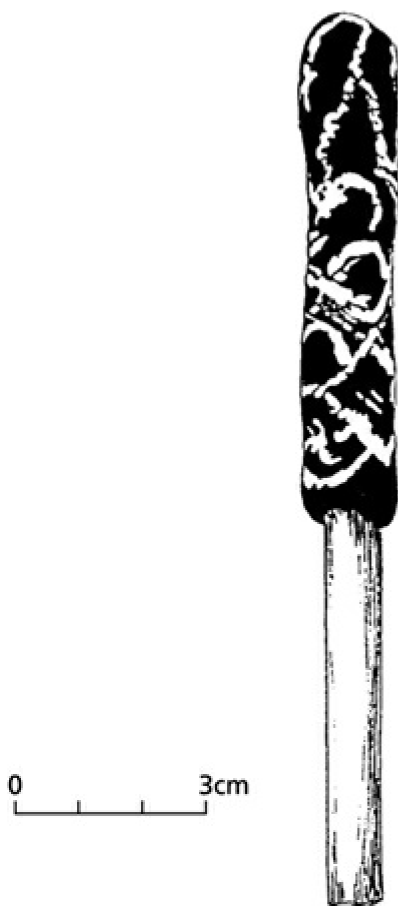
c) *Tubo de caña para fumar tabaco*

Para la gran fiesta de Tepetzintla, en 1991, se le habían pedido nueve de estos accesorios rituales a María Rosa, mujer del violinista Pascual Santiago Rodríguez, de Ozomatlán, porque ya nadie sabía hacerlos en Tepetzintla. Lo que entregó fueron unas simples varitas de 18 cm de largo que estaban parcialmente cubiertas con una especie de pasta negra hecha esencialmente con olotes carbonizados y molidos. Este polvo negro se había amasado luego con una pasta que se obtiene moliendo brotes tiernos de pequeños helechos, corteza blanda de aliso (*ayile*) y hojas tiernas de un árbol llamado “cojolite”, *xahuis* en totonaco. Sobre esta superficie negra se habían trazado vagas líneas blancas en zig-zag hechas, nos dijeron, con tiza finamente molida. Estos objetos rituales eran llamados *liskuli* en totonaco. Los colocaron simplemente sobre tres de las cinco hileras

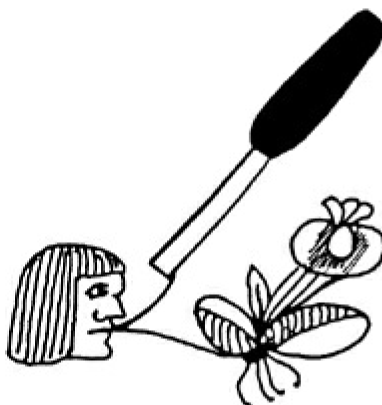
de muñecos de la gran ofrenda, y luego, al final de la fiesta, los incorporaron a los grandes ramos de hojas de la danza de las *Flores*.

María Rosa explicó más tarde que sólo le habían pedido esos *liskuli* simbólicos, que eran suficientes para estar en la ofrenda de los muñecos. Los verdaderos *liskuli*, cuya utilización todavía había podido ver en su juventud, eran tubos de caña, abiertos en sus extremos, que se llenaban de tabaco (*axcūt*) para fumarlos después de la ofrenda, y que finalmente ataban a los ramos de hojas de la danza de las *Flores*. Su decoración era idéntica, hecha con los mismos ingredientes. Se consideraba que el humo de tabaco que se produce al fumar estos tubos atraía a los espíritus favorables que vagan en el aire. Estos datos de Ozomatlán fueron confirmados en San Agustín, donde decían, además, que las nubes de humo de tabaco atraían las nubes de lluvia, y que a los tubos de caña les decían *tlayiles*, en náhuatl regional.

Las pipas rectas de caña eran muy apreciadas por los antiguos aztecas para el placer y el ritual. Las llamaban *acayetl*: caña de tabaco. Sahagún describió someramente su fabricación (libro X, cap. 24). Estaban parcialmente cubiertas con una gruesa capa negra, hecha a base de carbón molido, con una pequeña decoración de líneas de tiza blanca. La *Matrícula de Huexotzinco* (ff. 504r y 544r) proporciona dos dibujos de estos tubos medio cubiertos de negro. Estas pipas rectas aparecen representadas en el *Códice Mendocino* (f. 68r). Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt las estudiaron en el comentario a este códice (vol. II, p. 218). El *Códice Xolotl* (lám. 1, D4) muestra a un visitante distinguido a quien regalan una de estas pipas rectas. Pero dejaron de usarse hacia finales del siglo XVII, cuando se extendió la costumbre de fumar hojas de tabaco enrolladas como un cigarro. Llama la atención ver cómo su uso ritual y simbólico ha podido mantenerse casi hasta nuestros días en algunos rincones de la Sierra de Puebla. Pero es un uso residual a punto de quedar abandonado y aparentemente ya olvidado en la mayoría de los pueblos nahuas.



Imitación de un tubo para fumar (Tepetzintla, 1991).



Caña para fumar tabaco Matrícula de Huexotzinco *(f. 504r).*

d) *Copal e incensarios*

El uso del incienso es un elemento cultural mesoamericano muy antiguo, tal vez de origen maya. Este incienso, llamado copal (*copalli* en náhuatl), se obtiene por combustión de un polvo de resina (seca y triturada) que se obtiene de un árbol tropical llamado *Protium copal* (Schlecht y Cham) Engl., de la familia de las *Burseraceae*, y a

veces de otros árboles de especies más o menos cercanas. El copal se llama *pum* en totonaco, nombre evidentemente de origen maya. Puede compararse con *pom* en maya de Yucatán, *chom* en maya de Petén y *hom* en huasteco. Como el árbol de copal exige un clima cálido, los indios de los cerros de nuestro sector de estudio se abastecen de él hacia Mecapalapa, con los totonacos de las bajas planicies vecinas. Hay de diferentes calidades, a precios muy diversos. Al copal le dicen *popo* en otomí regional (Galinier, 1990, p. 571), lo que proviene quizá del náhuatl *popoca*, que quiere decir fumar, o *popochtli*', que significa incienso o perfume.

El copal tiene un olor similar al del verdadero incienso. La joven Iglesia mexicana del siglo XVI adoptó de buena gana su uso tanto más cuanto que era difícil y costoso hacer venir incienso del Cercano Oriente. Los totonacos de los cerros frescos y lluviosos de nuestra zona de estudio, así como los huastecos de la Sierra Madre, también utilizaban en el siglo XVI otro tipo de incienso obtenido a partir de la resina del árbol *Liquidambar styraciflua* L., de la familia de las *Hamamelidaceae*. Este árbol es llamado *ko'ma'* en totonaco y *ocotzocuahuitl* en náhuatl clásico. Pero este otro incienso realmente no fue aceptado por los representantes de la Iglesia y los indios abandonaron poco a poco su uso durante la época colonial. Actualmente, en nuestro sector su recuerdo es casi inexistente, salvo entre los otomíes, que lo llaman *xipopo* (Galinier, 1990, p. 571).

El incienso en polvo se quema sobre brasas, en pequeños incensarios globulosos de ancho soporte, frente a imágenes o encima de ofrendas. A menudo se agita el humo con las manos al tiempo que se dicen oraciones.

Por otra parte, el polvo de copal triturado se emplea para la adivinación, como ya hemos mencionado. Para esto, se echa una pizca a la superficie de un agua clara de una jícara laqueada. El copal en polvo puede permanecer en la superficie o caer al fondo de la jícara, de diferentes formas y en proporciones que el especialista interpreta.



Incesario.

Se considera que el olor del copal es agradable para los espíritus del mundo sobrenatural, que los atrae y los retiene. Es especialmente el caso de los pequeños señores del rayo. En temporada de secas, les hacen oraciones quemando copal para pedirles traer nubes de lluvia. Incluso se dice de manera expresa que el humo de copal es su alimento. Por lo demás, podemos recordar a este respecto que en 1537 los discípulos de Andrés Mixcóatl, el que se identificaba con Tezcatlipoca, decían que él sólo se alimentaba con humo de copal.

e) *Los cirios*

El uso de cirios es quizá la innovación ritual cristiana que más apreciaron los indios y el que adoptaron totalmente. El mismo individuo que piadosamente quema cirios en la iglesia frente a las estatuas de los santos, después utiliza otros en una ceremonia tradicional, por ejemplo para los espíritus de los cerros. Algunos artesanos indígenas aprendieron a fabricar cirios con cera de abejas. Incluso hacen algunos de color oscuro para ritos maléficos. El comercio de cirios es tan próspero como el del copal. Incluso se venden cirios de lujo, a veces muy adornados, que pueden alcanzar tamaños bastante grandes y ser objeto de promesas y votos. A estos cirios los llaman ceras. Desde hace algunos años, también se encuentran algunos tipos de veladora que venden los comerciantes y que en ocasiones se usan ritualmente en lugar de los cirios, lo que tiene la ventaja de disminuir el peligro de incendios.

f) *Mitad de cántaro roto*

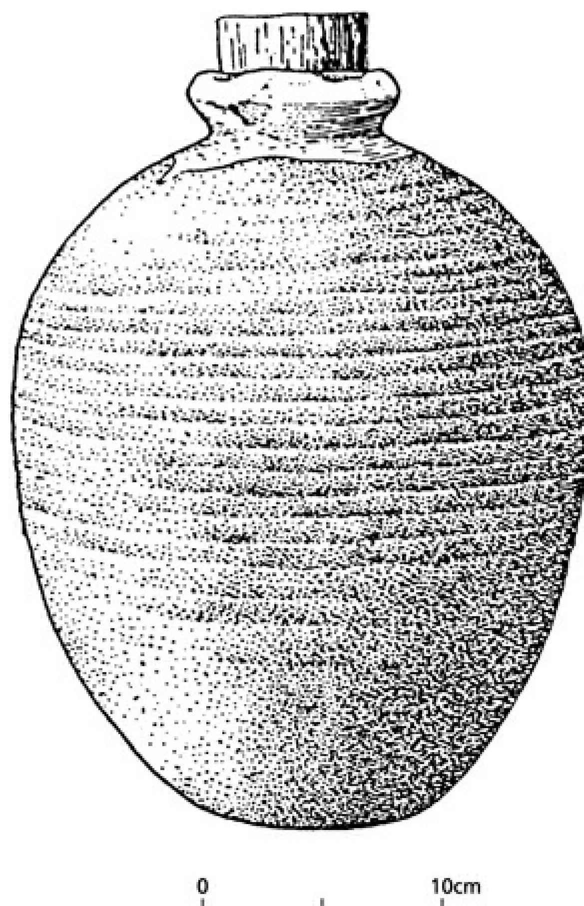
En los pueblos de nuestra región (salvo tal vez entre los otomíes), toda ceremonia importante requiere el uso ritual de la mitad de una olla, intencionalmente rota, que recibe el nombre de *tepalcatl* (tepalcate) en náhuatl y *pūhua*' (especie de cajete) en totonaco. Le atribuyen cierta vida. En efecto, en San Agustín, se dice que, para que pueda escuchar las oraciones y los deseos, es conveniente que se haga con un cántaro (*tzotzocolli* en náhuatl), porque este tipo de cerámica está provisto de dos asas laterales llamadas "orejas". Durante las comidas ceremoniales, cada participante echa pedacitos de tortilla a este tepalcate. Se añaden algunos muñecos de madera de pino, a los que se prende fuego durante la fase final y que arden con una flama clara, como ya hemos dicho anteriormente. Se asegura que esta flama suba al cielo para anunciar ahí que se está llevando a cabo la ceremonia. Se calientan las manos en estas flamas, pues se considera que dan fuerza y habilidad.

g) La botija, cántaro español barnizado

Los indios siempre han transportado el agua y la han conservado fresca en recipientes de barro poroso. Durante mucho tiempo, el tepache ha seguido conservándose en ollas de cerámica de este tipo. Pero, desde el siglo XVIII, y quizá desde mucho antes, se empezó a poner el aguardiente de caña en grandes cántaros españoles barnizados por dentro llamados "botijas". Estos cántaros, que Goggin estudió en 1960, servían en particular para traer de España el aceite de oliva, y también el mercurio para las minas de plata.

En nuestra zona de estudio, al igual que en la Huasteca, los indios han conservado numerosas botijas desde hace cerca de tres siglos, debido a su papel ritual en ciertas ceremonias indígenas. Nosotros vimos que, en la danza de las *Flores*, uno de los participantes debe bailar con uno de estos cántaros, lleno de aguardiente, mismo que sostiene en sus brazos. En México, el uso de la botija española precedió al de las botellas de vidrio, a las que llamaron primero "limetes", y que no se extendieron realmente a todas partes sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII.

Asimismo, ya hemos visto que antiguamente se bebía el agua en jícaras laqueadas.



La Botija.

h) *Las jícaras laqueadas*

En todo México, se llama jícaras (*xicalli* en náhuatl) a los cajetes de calabaza laqueados y decorados con pinturas, cuya forma es la de un casquete esférico. En el siglo XVI, estas jícaras eran objeto de un muy activo comercio indígena. Se obtienen cortando el fruto de un pequeño árbol identificado como *Crescentia cujete* H.B.K., de la familia de las Bignonáceas. Este árbol, que es muy común en Centroamérica, abunda en México, sobre todo en los estados de Guerrero y Oaxaca. Todas las jícaras utilizadas en nuestra región de estudio provienen del pueblo nahua de Olinalá (Guerrero), gracias a vendedores ambulantes que, por lo general, las llevan a vender a los mercados en Semana Santa. En totonaco se las llama *k'ax*, en náhuatl *tzohuacalli*, palabra que tiende a ser remplazada por *xicalli*, conocida hace poco, pero poco empleada. Su diámetro es de 15 a 20 centímetros.

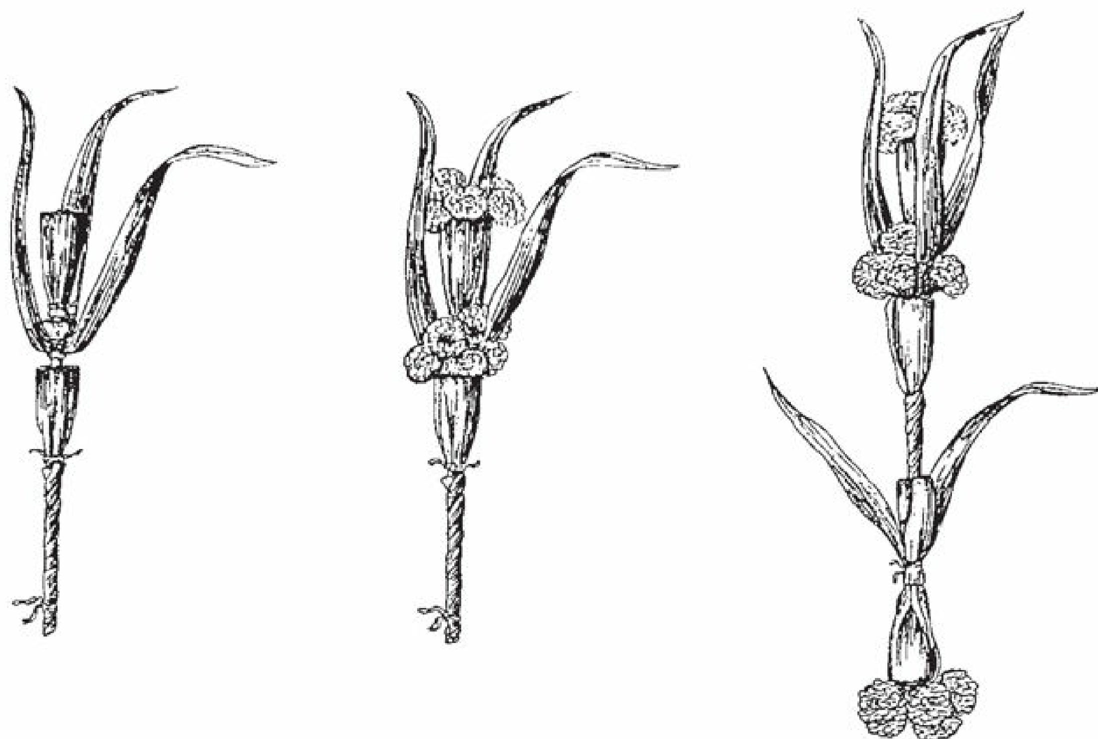


Jícara laqueada.

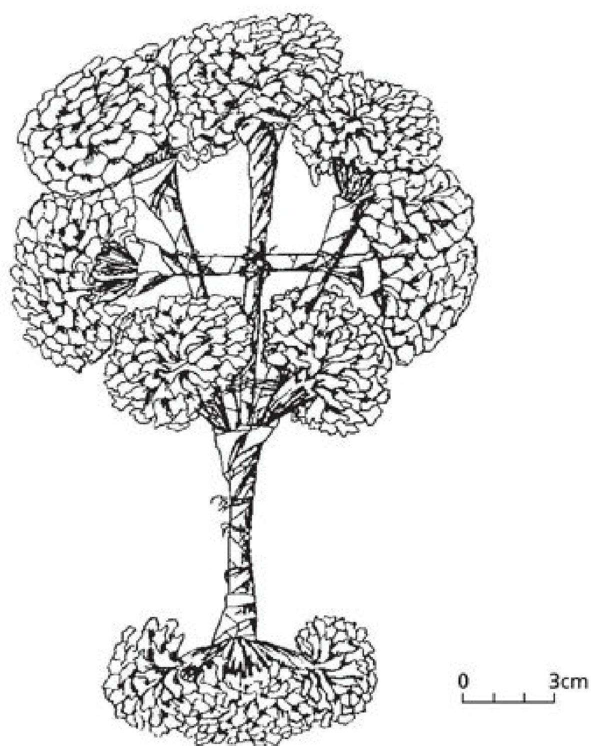
Hasta hace poco los indios aún consideraban a la jícara laqueada como un objeto de arte tradicional muy apreciado. Muchas jóvenes coquetas se cubrían con ella la cabeza. Nosotros pudimos ver a algunas mujeres ataviadas de esta manera en San Pablito en los años 1960 e incluso más recientemente, en una fiesta a la usanza de antaño en Coacuila. La jícara, objeto femenino por excelencia, es el símbolo mismo del agua. En el siglo XVI, e incluso más recientemente, el pulque o el agua se ofrecía en una jícara. Como homenaje a esta tradición, vimos que en la fiesta de Tepetzintla, el aguardiente traído en un cántaro, fue vertido en una jícara laqueada, antes de que lo repartieran en pequeños vasos modernos. Es en una jícara llena de agua donde se hace la adivinación con el polvo de copal. Añadamos por último que, en algunos pueblos, es en una jícara donde la Malinche guarda la serpiente de las aguas de la danza de los *Negritos* o en la de los *Tocotines*.

i) *Las flores en coronas, collares y ramos*

Una fiesta bonita debe mostrar muchas flores, con el fin de venerar al cerro local y a los diversos espíritus a los que se celebra, pero también para ser de su agrado. Todos los participantes y la misma ofrenda deben llevar flores. En otoño, las flores que se utilizan son el clavel de Indias, *Tagetes patula* L., cuyo nombre significa veinte flores tanto en náhuatl (*cempoalxochitl*) como en totonaco (*xalhpuxam*). En primavera, también puede usarse la olorosa flor de mayo *Plumeria rubra* L., y algunas otras. Con las flores se hacen ramos rituales llamados en totonaco *tahuilin* y en náhuatl *xochitlatlalini*. Estos ramos se elaboran con ramas, flores y hojas secas de maíz (*totomoxtle*), atados con hebras de hojas de izote. Algunos tienen forma de mano y reciben el nombre de *maxochitl* o *xochimacpalli* en náhuatl.



Ramo ritual llamado *tahuilin* en totonaco. Tepetzintla, Puebla.



Maxochitl, Mano de flores de los nahuas del municipio de Naupan, Puebla.

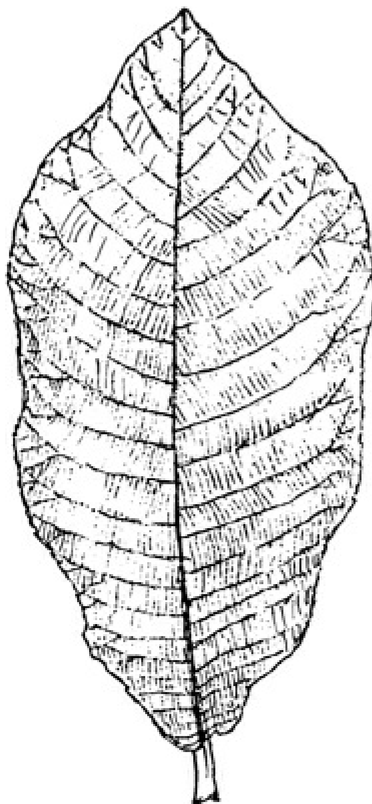
LÁMINA 6. *Las flores en ramos rituales.*

j) *Hojas verdes en ramos, o extendidas en el suelo*

En Tepetzintla, y en otros lugares, las ofrendas ceremoniales deben estar dispuestas sobre un revestimiento de suelo formado por grandes hojas de un arbusto de la especie *Saurauia* (Saurauiáceas) llamado *acalamatl* en náhuatl.

Durante la danza final, llamada de las *Flores*, cada uno debía sostener ritualmente en la mano un gran ramo de hojas verdes al cual estaba atado un tubo de caña para fumar. Este ramo estaba formado por hojas de pequeños helechos llamados *ocopetlatl* y, sobre todo, por hojas olorosas de un árbol llamado en náhuatl *axocopac*, y *yaxocuhpac* en totonaco. Este arbusto muy apreciado es probablemente *Gaultheria acuminata* Schl. & Cham., de la familia de las Ericáceas. Es bastante escaso en los alrededores de Tepetzintla y, en 1991, fue necesario ir a buscar estas ramas a más de 5 km al suroeste de Huauchinango.

Para envolver los paquetes de muñecos, se emplean hojas de banano o de *Heliconia* sp. (papatla), sin darles un valor místico particular. Todas las ataduras provisionales se hacen con hebras de hojas de izote partidas a lo largo.



Hoja grande de acalamatl.



Ramita de axocopac.

XI. LAS FIESTAS CRISTIANAS DE LOS PUEBLOS DE LA SIERRA DE PUEBLA Y SUS ELEMENTOS RITUALES

1. EL CICLO DE LAS FIESTAS CRISTIANAS DEL AÑO

La Iglesia católica tiene una secuencia ritual de las fiestas que deben celebrarse normalmente durante cada año. Esta secuencia ya se aplicaba en España a principios del siglo XVI, antes de la conquista de México. El año litúrgico empieza el primer domingo de Adviento, a finales de noviembre. Pero aquí, para mayor simplicidad, presentaremos la lista de las fiestas que celebran los indios de la Sierra Norte de Puebla entre el 1º de enero y el 31 de diciembre de cada año.

En México, el inicio de cada año da lugar a júbilo y ceremonias que no tienen nada de religioso. En efecto, el 1º de enero, fecha de la circuncisión de Jesucristo, no es una fiesta obligatoria para la Iglesia católica. En este día, los indios de muchos pueblos realizan el cambio anual de sus autoridades locales, lo que representa una ceremonia más cívica que religiosa. Pero algunos pueblos nahuas, como Cuaxicala y probablemente Huilacapixtla, llevan a cabo el 1º de enero una gran fiesta agraria de tradición indígena para pedir por el éxito en las cosechas. Podemos suponer que la elección de esta fecha oficial se debe a su cercanía con el solsticio de invierno. Éste era también el caso de los otomíes de San Lorenzo Achiotepec, estudiados por Galinier (1990, pp. 291-293).

a) *La Epifanía, o día de los Reyes Magos: 6 de enero*

La Epifanía es la fiesta de la adoración del niño Jesús por los Reyes Magos y en México se conoce como el día de los Santos Reyes y se celebra el 6 de enero.

En efecto, también, algunas ceremonias indígenas se llevan a cabo ese día. Pero no es una fiesta india importante, a pesar de que Reyes sea un nombre de pila masculino muy usado entre los indios y a pesar de que existan pueblos llamados Los Reyes (hay uno, no lejos de Acaxochitlán). Además, al igual que en España, algunos niños pueden recibir, en el bautizo, el nombre de uno de los tres Reyes Magos: Gaspar, Melchor o Baltasar.

b) *La Candelaria, fiesta de la Purificación de la virgen María: 2 de febrero*

La fiesta de la Purificación de la virgen María y de la presentación de Jesús en el templo se llama Candelaria. Se celebra el 2 de febrero e implica la bendición de numerosos cirios consagrados, lo que hace de ella una especie de fiesta del fuego. Esta fiesta es a veces personalizada por algunos indios que la llaman “Santo Candelario” (Ichon, 1969, p. 280). Los indios parecen haber concedido un particular interés a esta fiesta desde los inicios de

su conversión. En efecto, hemos mencionado anteriormente (capítulo V) que, un poco más tarde, los indios escogieron el 2 de febrero como el día de inicio de cada año, cuando intentaron estabilizar su antiguo año indígena ajustándolo al calendario cristiano, lo que parece haber sido llevado a cabo por los otomíes de Tutotepec antes de 1627, época del descubrimiento, por parte de los agustinos, de la supervivencia de sus antiguas tradiciones. Más adelante, volveremos a hablar de esto en el capítulo XV, cuando abordemos el tema del calendario.

c) *El carnaval, tiempo de divertimentos profanos tolerados*

El carnaval es un tiempo de divertimentos profanos admitidos por la Iglesia, entre la Epifanía (6 de enero) y el Miércoles de Ceniza. Inmediatamente después dan comienzo los 46 días de penitencia de la Cuaresma, que excluyen cualquier tipo de júbilo hasta la fiesta de Pascua. En la Huasteca potosina, danzantes llamados *mecos*, que personifican a indios salvajes no bautizados, presentan su espectáculo cada semana, de casa en casa, durante todo un periodo llamado de carnaval, en el sentido amplio del término, es decir, entre el 1º de enero y el día de Pascua. En cambio, en la Sierra Norte de Puebla y en muchas otras regiones de México, sólo se da el nombre de carnaval a los tres últimos días que preceden el Miércoles de Ceniza. Es muy comúnmente admitido que estos tres días son un periodo de júbilo y libertad en donde muchas reglas de conducta impuestas por la Iglesia más o menos se relajan. Inspirándose en estas tradiciones cristianas, muchos indios de la Sierra de Puebla y de otros lugares han llegado a creer que el carnaval y la Cuaresma reproducen actualmente periodos nefastos durante los cuales, en los tiempos míticos, dominaban los espíritus del mal y las tinieblas, a menudo llamados "judíos" o "diablos". Se dice que fueron estos demonios quienes lograron obtener la muerte de Cristo el Viernes Santo, pero fueron vencidos finalmente en la Pascua, durante su resurrección, seguida de su ascensión, en forma del Sol.

Durante los tres días del carnaval propiamente dicho (a veces prolongados abusivamente hasta el domingo), estos seres maléficos son representados y escenificados, en los pueblos de la Sierra de Puebla, por danzantes enmascarados que la Iglesia ignora, pero que se presentan de casa en casa, en un ambiente cómico, para la diversión de todos. Estos danzantes son llamados "viejos" o "huehues" (*Huehueme* en náhuatl), es decir hombres de los tiempos pasados.

d) *La Semana Santa*

La Semana Santa, que evoca la pasión, muerte y resurrección de Cristo, atrae a las iglesias donde hay un sacerdote a numerosos fieles animados por un verdadero fervor. Estas fiestas son, sobre todo, las del Domingo de Ramos, el Jueves Santo, el Sábado Santo y el Domingo de Pascua. A veces, se llevan a cabo danzas indias durante estas fiestas (Ichon, 1969, p. 279), pero en nuestro pequeño sector de estudio, éstas no

incluyen representaciones públicas del drama de la Pasión, como la de los otomíes de Texcatepec, descrita por Galinier (1990, pp. 255-269). Como quiera que sea, en ciudades como Huauchinango y, en menor grado, Xicotepec, la afluencia de numeroso público provoca una intensa actividad comercial. De ahí la llegada de numerosos vendedores ambulantes, algunos de los cuales, venidos del estado de Guerrero, llevan jícaras laqueadas, que son importantes para los ritos indígenas.

Como sabemos, la fecha del día de Pascua es variable, pues se determina cada año, en Roma, por medio de cálculos rituales bastante complejos. De esta fecha esencial dependen las del inicio de la Cuaresma y la Semana Santa, luego las de las fiestas llamadas móviles, que son esencialmente la Ascensión, Pentecostés y *Corpus Christi*.

e) *La Ascensión y Pentecostés (fiestas móviles)*

La serie de fiestas móviles ligadas a la fecha del día de Pascua empieza con la celebración de la ascensión de Cristo. Lo indios casi no llevan a cabo ceremonias importantes para esta fiesta, a pesar de que el tema de la subida de Cristo al cielo ocupa un lugar importante en sus tradiciones cosmogónicas.

Tampoco hay ceremonias especiales para la fiesta de Pentecostés, dedicado a la venida del Espíritu Santo a la Tierra, pues la mayoría de los indios se preocupa bastante poco por la tercera persona de la Santísima Trinidad.

f) Corpus Christi, *fiesta móvil*

La fiesta de *Corpus Christi* se instauró en Roma en 1264, y se impuso en 1311, para celebrar la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Consiste esencialmente en una procesión solemne en la cual el sacerdote muestra al público la custodia, que contiene la ostia consagrada que encarna el cuerpo de Cristo. El espectáculo de esta custodia radiante, de metal dorado, fue para muchos indios, la confirmación de la identificación de Cristo con el Sol.

g) *La fiesta de la Santa Cruz, 3-4 de mayo*

La fiesta de la invención (del hallazgo) de la Santa Cruz en Jerusalén por parte de santa Elena es muy importante en todo México, y sobre todo en el México indígena. Es una fiesta tradicional del agua. Se celebra en casi todos los pueblos de nuestra región de estudio, con o sin la participación del cura. Los otomíes piensan incluso que en este día se celebra también la fiesta de aquellos que murieron ahogados, y que es el día en que puede recibirse la visita de sus almas y hacerles ofrendas de comida (Galinier, 1997, p. 46).

Nosotros pudimos asistir a la fiesta de la Santa Cruz el 4 de mayo de 1992 en Cuaxicala, pueblo nahua. El padre Ernesto Hernández, cura de Canadita, vino a decir la

misa en la capilla local dedicada a santa Otilia. En primera fila, se encontraban los dirigentes indígenas locales, provistos de sus varas de mando, con empuñaduras de plata. Después se llevó a acabo una procesión bastante modesta, para pasear respetuosamente las estatuas de los santos alrededor de la iglesia y su cementerio.

El sacerdote se fue entonces hacia un pueblo vecino donde lo estaban esperando. La fiesta siguió su curso sin él y tuvo un carácter indígena tradicional. Los ritos y su música se ejecutaron estrictamente alrededor del único manantial perene del pueblo, manantial llamado *Apipilhuasco*. Se hicieron oraciones e invocaciones en náhuatl a este manantial, luego todo el mundo bailó en el agua que corría. Finalmente, una cruz nueva de madera fue agregada a las más antiguas, ya fijadas por encima del punto donde brota fielmente el agua sin agotarse nunca.

h) *El día de Todos los Santos (1º de noviembre) y las fiestas de muertos*

En México, esta fiesta cristiana tiene también orígenes prehispánicos. En efecto, los antiguos mexicanos tenían fiestas durante las cuales, cada año, recibían la visita de sus muertos y les hacían ofrendas, como lo dice, por ejemplo el *Códice Telleriano Remensis* (f. 2r).

Cuando llegaron al Nuevo Mundo, todos los españoles, laicos o religiosos, eran adeptos de una vieja tradición popular europea, según la cual se suponía que los muertos regresaban cada año, durante el otoño, a visitar a sus descendientes, que los recibían ofreciéndoles oraciones, flores y que, incluso, a veces compartían alguna comida con ellos (Foster, 1960, p. 201). La Iglesia católica había sabido recibir esta tradición secular incorporándola a su ritual en forma de una fiesta de Todos los Santos, celebrada el 1º de noviembre, y de una conmemoración denominada los Fieles Difuntos, celebrada el 2 de noviembre.

Los indios de México pronto adoptaron la idea de un regreso anual de los muertos en el marco del calendario de la Iglesia. Atribuyeron poco interés a la idea de una fiesta de Todos los Santos, pero observaron muy particularmente la obligación moral de hacer, cada año, a sus muertos, una ofrenda de comida y bebida, con lo cual compartían con ellos una verdadera comida ritual. La idea de una comida en compañía de los muertos aún se hallaba extendida en la España popular del siglo XV, pero no tenía la importancia que adquirió más tarde en México.

Unos 60 años después de la Conquista, cuando Durán (1967, t. 1, p. 269) escribió su *Calendario*, en 1579, la fiesta de muertos era ya una tradición popular bien establecida en todo el México central, en la forma que la conocemos actualmente. Los indios de entonces la consideraban la continuación normal de sus antiguas tradiciones y habían introducido algunas diferencias entre los muertos. La Iglesia aceptó sin dificultad la idea de que las almas de aquellos que habían muerto jóvenes pudieran llegar antes que las demás al banquete ritual. Pero la idea india de que el destino final de las almas en el más allá depende ante todo de la manera en la que pasaron a mejor vida siguió siendo fuente

de conflicto y todavía lo es en nuestros días.

La fiesta de muertos empieza pues el 31 de octubre a mediodía, con la llegada de las almas de los niños muertos a temprana edad. Estos niños muertos sin pecado son considerados como ángeles o "angelitos". Les ofrecen comida para niños, con caldo de pollo, tamales sin chile, pasteles, frutas, tazas de chocolate, pero no alcohol. Ofrendas como éstas son también recibidas, en principio, por las almas de aquellos que murieron solteros o que no vivieron en concubinato notorio, y que por esto no se convirtieron realmente en adultos. Estas almas infantiles o inmaduras se van el 1º de noviembre a mediodía. Las remplazan las almas de los muertos adultos, "los grandes", a los que se da una comida más sustanciosa, con carne picosa y bebidas alcohólicas. El 3 de noviembre, se llevan de regreso a las almas al cementerio y se despiden de ellas, en sus tumbas, con oraciones y cirios, sin faltar nunca el humo de incienso.

La fiesta de muertos es muy emotiva para muchos indios que, de acuerdo con su tradición, siguen creyendo, sentimentalmente, en una visita real de las almas de sus parientes, de sus hijos o de sus amigos muertos. Para guiarlos, se les hace con anterioridad un pequeño sendero de pétalos de flores, que va desde el camino principal hasta la ofrenda del altar doméstico. Se supone que las almas se alimentan con el alma de los platillos y alimentos ofrecidos, cuyos restos pueden consumir después los vivos. Muchas historias moralizadoras estigmatizan la criminal avaricia de aquellos que se rehúsan a realizar ofrendas a sus muertos, quienes por cierto se exponen así a su rencor. Las personas de habla hispana, salvo algunas excepciones, también hacen ofrendas a sus muertos, pero a veces en medio de un ambiente más escéptico. El clero católico normalmente sólo participa en la fiesta con la celebración de la misa de Todos los Santos y la del 2 de noviembre. En el plano social, la fiesta de muertos es una oportunidad para estrechar las relaciones cordiales con los compadres, parientes y amigos a los que se invita. Estas fiestas tienen también una verdadera importancia económica, pues dan lugar a una intensa actividad comercial. Mencionemos por último la tradición de llamar a los muertos con el repique de campanas, a menudo espaciados, pero que a veces llegan a ser casi continuos. Empiezan, a mediados de octubre y se prolongan hasta el 30 de noviembre, día de san Andrés, para terminar con un banquete de los campaneros, banquete llamado en náhuatl *tlacual campaneros*.

En la medida en que la fiesta de muertos se localiza especialmente entre el 31 de octubre y el 3 de noviembre, podemos considerarla una fiesta cristiana que entra en el marco de las solemnidades del calendario católico, pero se aleja un poco por el hecho de que deja de lado el caso de ciertos muertos considerados como réprobos, debido a la forma anormal en la que murieron. Se trata particularmente de los asesinados, los ahogados, los fulminados por un rayo y las mujeres muertas durante el parto. En nuestro sector de estudio, totonacos, nahuas y otomíes están generalmente de acuerdo en atribuir a estos diversos muertos un día de fiesta especial, el 18 de octubre, día de san Lucas. En otras regiones, el día de ofrendas a estos muertos anormales es a menudo el 28 de octubre, día de san Simón y san Judas. Más adelante, cuando abordemos las creencias

tradicionales, retomaremos esta distinción muy poco cristiana entre varias categorías de difuntos.

Algunos indios ricos de la Sierra de Puebla han empezado a adoptar las posadas, muy populares en todas las ciudades de México, durante los nueve días que preceden la fiesta de Navidad. El tema religioso es el de la Sagrada Familia que va de casa en casa para pedir posada. Pero no es más que un pretexto para organizar grandes reuniones mundanas y bailes en las casas particulares burguesas o populares.

i) *La fiesta de Navidad: 25 de diciembre*

Para la gran fiesta del nacimiento de Jesucristo (la Noche Buena), muchos indios van a la iglesia y asisten a una misa de medianoche (misa de gallo), en los lugares donde hay un padre para oficiarla. En nuestro sector de estudio, en esta fiesta rara vez hay danzas. Pero más al norte, entre los tepehuas y en algunos pueblos totonacos, en la época de Navidad se lleva a cabo una danza llamada de los *Pastores* (de la Natividad). Esta danza, aparentemente de origen español, ha tomado un carácter muy indígena, con música de violín y guitarra, acompañada por el golpeteo de pequeños *teponaztli* miniatura (Ichon, 1969, pp. 364-370). Los danzantes se acomodan en dos filas paralelas, cada una dirigida por un capitán que sostiene en cada mano una muy larga pértiga rematada con un moño redondo de papel plisado. Estos dos moños, bastante mal identificados, parecen representar al Sol y la Luna, dos astros que figuran en la fachada de un buen número de antiguas iglesias de México (como la de Alseseca).

2. LAS FIESTAS DE LOS SANTOS

a) *Santos cristianos e ídolos paganos*

Oviedo (1547, fol. CLXXXI verso), citado por Gruzinski (1999, pp. 82-83, nota 46) nos recuerda una discusión entre un juez español, el licenciado Zuazo y cuatro grandes notables indígenas que habían ido a quejarse de la destrucción de sus ídolos. Esta entrevista tuvo lugar a finales de 1524, después de la partida de Cortés hacia Honduras, cuando los franciscanos, a unos meses de haber llegado, se dedicaban a destruir ídolos sistemáticamente, y muy pronto iban a arriesgarse a quemar todos los templos. Los indios, denigrados a causa de sus ídolos, señalaron que también los españoles practicaban la idolatría, con el culto a las imágenes o estatuas de sus propios santos. Zuazo replicó que los cristianos no veneraban las imágenes o estatuas, sino a los santos que éstas representan y que nos protegen desde el cielo. Para confirmar sus palabras, rompió públicamente una imagen de san Sebastián (una destrucción por cierto condenada por la Iglesia, pero perdonable con fines apologéticos). Los indios respondieron que ellos también sabían distinguir entre sus dioses y las imágenes que los representaban. Zuazo salió del problema lo mejor que pudo y reconoció que pidió ayuda a Dios para encontrar

una buena réplica. Para terminar, los indios pidieron una imagen de la santa Virgen, a la que tendían a confundir con Dios mismo, porque "no entendían bien a Dios y su imagen" y "porque llamaban santa María a todas las imágenes que veían".

De hecho, el culto a las imágenes siempre fue esencial en España. El mismo Cortés era muy devoto del culto mariano y las primeras imágenes que daba a los indios eran a menudo imágenes de la virgen María. Pero los primeros franciscanos que llegaron a México habían quedado marcados por una reforma de su orden y no estaban dispuestos a dar una importancia primordial al culto a los santos y sobre todo a la veneración de sus imágenes. El representante más típico de esta manera de pensar fue el primer obispo (más tarde arzobispo), fray Juan de Zumárraga, influido por Erasmo. Murió en 1548, pero esta forma de pensar persistió aún entre sus hermanos de religión. En 1556, el provincial de los franciscanos de México, fray Francisco de Bustamante, se alzó con vehemencia contra el culto a la imagen de nuestra señora de Guadalupe y sus reservas al respecto fueron secundadas durante mucho tiempo por el mismo Sahagún.

Como quiera que sea, desde el inicio de la evangelización, los franciscanos, y después los dominicos y los agustinos, siguieron de forma natural la costumbre de poner el nombre de un santo patrono a cada nuevo bautizado, así como a cada pueblo recientemente fundado o cristianizado. Para los pueblos, los religiosos eran quienes hacían la elección, pero previa entrevista con los nobles dignatarios locales, lo que explica, por ejemplo, que Xicotepec, cuya fiesta prehispánica se llevaba a cabo, al parecer, el 24 de junio, tuviera por patrono a san Juan Bautista, cuya fiesta se celebra en la misma fecha. De esta manera se creó la tradición de la gran fiesta anual del santo patrono de cada pueblo, que se ha mantenido hasta nuestros días. Sin embargo, parece que la costumbre de llevar a cabo estas fiestas, en las que se expresa toda la vanidad local, no empezó realmente a desarrollarse de manera importante sino hasta la segunda mitad del siglo XVI.

b) *El arzobispo Montúfar y el desarrollo del culto a las imágenes*

El segundo arzobispo de México, el dominico Alonso de Montúfar, era partidario convencido de la Contrarreforma y del espíritu del Concilio de Trento. Apenas recibió el encargo de su diócesis, convocó, en 1555, el Primer Concilio Provincial Mexicano y obtuvo de él medidas que favorecían el formalismo ritual y ceremonial, así como las prácticas de la devoción popular (O'Gorman, 1986, pp. 118-119). Fue entonces cuando empezó realmente a desarrollarse en todo México la fiesta y el culto al santo patrono de cada pueblo y a su estatua. En efecto, en este mismo sentido, se difundieron la fabricación y la devoción de imágenes pintadas o esculpidas, de manera tal que los pueblos del centro de México tuvieron rápidamente las imágenes de varios santos. Pero esta multiplicación fue más tardía y permaneció relativamente limitada en la pobre y apartada región de la Sierra de Puebla. Ahí, las imágenes de santos no fueron tan numerosas como en la ciudad de México o en ciertos pueblos de Michoacán. De las estatuas que subsisten hasta nuestros días en esta sierra, se conocen pocas que daten del

siglo XVI.

Fue así como los indios de México desarrollaron en gran medida el culto a las imágenes cristianas, en una época en la cual este culto se hallaba en retroceso en el norte de Europa, bajo la influencia del protestantismo. Fue un éxito de la forma popular del cristianismo y podemos pensar que en muchos pueblos de la Sierra de Puebla, fue el momento en el que la estatua del santo patrono local debió de empezar a remplazar el tambor vertical como símbolo del pueblo. Se estableció la costumbre de vestir estas estatuas y a menudo de ponerles trajes nuevos cada año con motivo de su fiesta. En aquella época, el culto a los ídolos antiguos se había vuelto discreto sin que llegara a ser olvidado por completo. Los indios sintieron que había cierta identidad, pero marcaron la diferencia llamando a los ídolos "santos de piedra", lo que los distinguía de los santos de la Iglesia, que estaban tallados en madera. Tanto unos como otros eran sagrados, pero la diferencia de material correspondía a una diferencia de culto. Las estatuas de santos de madera esculpida y pintada, muy rápido tuvieron gran éxito. Fueron más apreciadas que los cuadros, que eran quizá más abstractos y cuyos colores no resistían bien el paso del tiempo y el clima. No se fabricaron santos de barro ni de metal, y casi nunca de piedra. Parece que no fue sino hasta el siglo XVIII cuando algunos pueblos de la Sierra de Puebla, como Ozomatlán, se dieron el lujo de tener arriba del altar de su iglesia un retablo de madera esculpida y dorada con pequeños paneles pintados. En los siglos XIX y XX se difundieron en todas partes cromos y estatuas de santos de fabricación industrial.

c) *Las fiestas de los santos patronos de los pueblos*

La fiesta del santo patrono de un pueblo representa la oportunidad de afirmar la dignidad y el orgullo de la comunidad indígena local. San Pedro es el patrono de Ozomatlán, san Mateo el de Alseseca, san Marcos el de Naupan, san Bartolomé el de Tlaxcalantongo, san Juan Bautista el de Xicotepec, Santiago el Mayor el de Tepetzintla, etc. Santa Mónica es la patrona de Cuaxicala, santa María Magdalena la de Iczotitla. Algunos pueblos son conocidos, única o particularmente, por el nombre de su santo patrono. Tal es el caso de San Agustín, Santa Ana Tzacuala, Santa Ana Hueytlalpan, San Pedro Tlachichilco y San Francisco Atotonilco. Varios pueblos están bajo el patronato de una de las diversas invocaciones de la virgen María: su Natividad el 8 de septiembre (caso de Xaltepec) o su Asunción el 15 de agosto (caso de Atla). En Xicotepec, el 24 de junio, que corresponde al solsticio de verano y a la natividad de san Juan Bautista, se ha confundido con la fiesta de un gran espíritu de la naturaleza, para convertirse en la fiesta actual de san Juan Techachalco. Los totonacos de Copila encomiendan su devoción al lejano Cristo de Chalma, lo que parece ser relativamente nuevo en su región. En cuanto al culto a la virgen de Guadalupe, que es ahora fundamental en todas partes, no es tan antiguo todavía como para haber dado su nombre a pueblos importantes.

San Isidro Labrador, cuya canonización fue tardía (1622), no es patrono de ningún pueblo de la región, pero su imagen tiene un lugar en algunas iglesias como las de Alseseca y Huilacapixtla. Lo representan como un labrador llevando su arado jalado por

una yunta de bueyes. Los indios o mestizos, que se preocupan por la salud de su ganado, realizan ofrendas de sal a los bueyes de la yunta de san Isidro, pero no a la imagen misma del santo. El uso del arado y su yunta actualmente se halla, de hecho, en proceso de abandono, remplazado por el uso de tractores (Stresser-Péan, 1988, pp. 23 y 53-54).

San Martín de Porres, el nuevo santo negro de Perú, se ha puesto de moda recientemente debido a una verdadera campaña publicitaria. Su culto se ha difundido muy rápidamente y tiende a hacer olvidar el de su homónimo, san Martín de Tours, que se conoce con el nombre de san Martín Caballero.

d) *Principales fiestas de los santos patrono de los pueblos de la región*

Día	*Patrono*	*Pueblo*
19 de marzo	San José	Mecapalapa
25 de abril	San Marcos	Naupan
13 de junio	San Antonio de Padua	San Antonio Ocopetlatlán
24 de junio	San Juan Bautista	Xicotepec, San Juan Eloxochitlán
29 de junio	San Pedro y san Pablo	Ozomatlán, San Pedro Tlachichilco, Xolotla, San Pablito
22 de julio	Santa María Magdalena	Iczotitlán, Metepec
25 de julio	Santiago el Mayor	Tepepa, Tepetzintla
26 de julio	Santa Ana	Santa Ana Hueytlalpan, Santa Ana Tzacuala
15 de agosto	Asunción de la Virgen	Acaxochitlán, Atla
24 de agosto	San Bartolomé	Tlaxcalantongo, Jalpan
27 de agosto	Santa Mónica	Cuaxicala
28 de agosto	San Agustín	San Agustín, Tlaxpanaloya
8 de septiembre	Natividad de la virgen María	Xaltepec, Zacacuautla
21 de septiembre	San Mateo	Alseseca
29 de septiembre	San Miguel	San Miguel Acuautla
4 de octubre	San Francisco de Asís	San Francisco Atotonilco
11 de noviembre	San Martín (de Tours)	Nopala
8 de diciembre	Inmaculada Concepción de la virgen	
12 de diciembre	Santa María de Guadalupe	

e) *La virgen de Guadalupe*

El culto a la virgen de Guadalupe, en un inicio localizado en los alrededores de la ciudad de México, no empezó a desarrollarse ni difundirse a regiones más alejadas sino a partir de mediados del siglo XVII. La gran epidemia de 1736-1739 le trajo, más tarde, un nuevo fervor. Este culto ya se había vuelto esencial para los otomíes de Tutotepec antes de su sedición de 1766-1769, ya que su profeta místico se hacía llamar Juan Diego y tenía a su lado a una mujer llamada María Guadalupe. Pero los totonacos y los nahuas del interior de la sierra no hicieron causa común con los otomíes, tal vez porque tenían menos contactos con el altiplano y porque el culto a nuestra señora de Guadalupe se había difundido más tardíamente entre ellos. El clero católico actual, que ya no favorece el culto a los santos, hace una excepción con nuestra señora de Guadalupe y busca que sea objeto de una devoción nacional. Su imagen está ahora en todas las iglesias de la región, lo que no siempre sucedía hasta hace poco. La fiesta de Guadalupe del 12 de diciembre de cada año tiende a hacer olvidar la de la Inmaculada Concepción de la virgen María, que aún se sigue celebrando a veces el octavo día del mismo mes. Pero a veces se empieza a juntarlas, considerándolas como dos fases sucesivas de una misma gran fiesta de la santa virgen María.

3. LA FIESTA DEL PUEBLO

a) *El sacerdote, la misa, el sermón y los sacramentos*

No existe realmente una buena fiesta de pueblo sin la participación de un sacerdote. Esto no representa ningún problema cuando el pueblo es el centro de una parroquia, o cuando era antaño la sede de un convento. De lo contrario, el sacerdote debía hacer, a caballo o a lomo de mula, un recorrido un tanto penoso por malos senderos de cerro. Los indios lo mandaban buscar y normalmente le proporcionaban una montura. Tenía derecho a una comida con los notables. En caso de que quisiera pasar la noche, lo que era raro que ocurriera, siempre había para él, justo al lado de la iglesia, una casita llamada “curato” o casa parroquial. El miserable curato de Alseseca, que parece datar de hace cerca de dos siglos, da una idea de la pobreza de estos albergues.

Se espera que el sacerdote celebre misa, haga un sermón, dé la confesión y la comunión a aquellos que lo soliciten, bautice eventualmente a algunos niños y, a veces, encabece inclusive alguna procesión.

b) *La procesión*

Una procesión puede ser banal y muy simple, como la de los nahuas de Cuaxicala, que dio la vuelta a la iglesia y al cementerio, el 4 de mayo de 1992, con motivo de la fiesta de la Santa Cruz. A la cabeza, detrás de un abanderado, caminaban el presidente municipal (auxiliar) y su fiscal, cada uno con su vara de mando debidamente adornada con listones. Después iban, sobre camillas con flores, las estatuas de los tres santos más importantes:

santa Mónica, la Inmaculada Concepción y san Antonio de Padua, seguidas de las tres grandes cruces de la iglesia "vestidas" de blanco, y luego alrededor de 40 fieles. Había un violinista, un guitarrista, un campanero y un cohetero.

En cambio, la fiesta de Chimalapa, celebrada el 22 de diciembre de 1981, fue lujosa e incluyó una inmensa procesión. Pero tenía un fin político, la inauguración de una nueva iglesia que marcaba la voluntad de los nahuas de Chimalapa de separarse del pueblo de San Francisco Atotonilco, del que hasta ese entonces eran una dependencia. Esta procesión, que reunió varios cientos de personas, partió de la nueva iglesia y recorrió un circuito de cerca de un kilómetro para después regresar. Tomaron parte en ella siete grupos de danzantes, uno de los cuales venía del pueblo vecino llamado Los Reyes.

Los curas de varias parroquias organizaron sistemáticamente otro tipo de procesiones, con ayuda de las fuerzas del orden público, el 7 de septiembre de 1997, para llevar a una multitud de peregrinos movilizados a la fiesta de la Natividad de la santa virgen en Xaltepec.

c) *Las campanas de las iglesias de los pueblos*

El uso de campanas, que ya era conocido en la época romana, se extendió en el mundo cristiano hacia la época de Carlomagno y los religiosos del siglo XVI lo introdujeron en México. Una antigua creencia europea dice que el sonido de las campanas ahuyenta a los demonios y protege del rayo. Estas ideas debieron ser transmitidas a los indios, quienes muy pronto intentaron tener campanas en todas sus iglesias.

Debido a los problemas de transporte, las campanas de grandes dimensiones antaño se fundían en el lugar mismo. Hace poco, existía aún, en la región de Meztitlán, una empresa de fundición de campanas que hacía los desplazamientos necesarios. La costumbre más extendida es tocar cada campana con un percutor, en vez de sacudirla para que la haga sonar su badajo. También puede atarse una cuerda al badajo. Muchas campanas mal hechas están agrietadas.

En algunos pueblos pobres, aún es posible encontrar un tipo rústico de campanario de madera rematado con un pequeño techo de zacate. Se sube por medio de una escalerilla. Pero el campanario del rico pueblo de San Agustín, que parece datar del siglo XVI, es una verdadera torre construida muy cerca de la iglesia, cuadrada, masiva, de cemento, con una escalera interior. El de Tepepa, también de cemento, está, por el contrario, muy apartado, lo que es más frecuente.

Las campanas sirven, sobre todo, para anunciar los oficios, pero a menudo las emplean para llamar a los niños al catecismo o a los fieles a ejercicios espirituales. Como hemos dicho anteriormente, las campanas tienen sobre todo gran importancia en la época de la fiesta de muertos. Un pueblo bien organizado puede tener varios campaneros, que se relevan entonces para hacerlas sonar a cada hora del día, e incluso de la noche, durante un periodo que puede durar del 15 de octubre al 30 de noviembre.

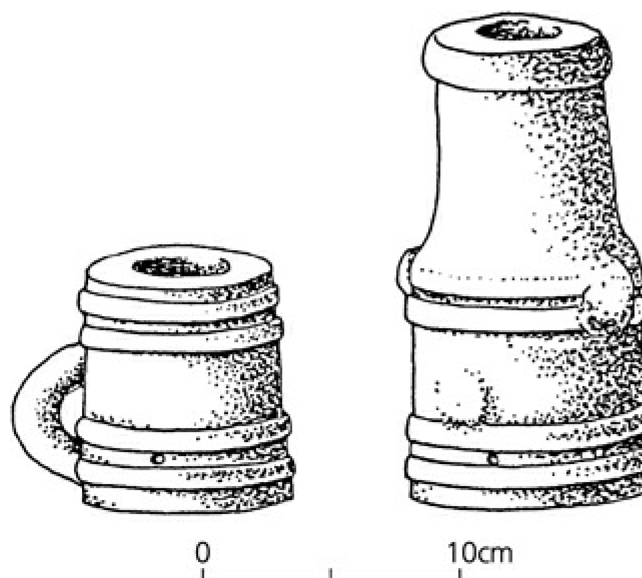
Se considera que cada campana tiene un alma o al menos una especie de personalidad propia. Esto es bastante notable entre los otomíes. Galinier (1990, p. 557) llega a decir que algunas campanas piden sacrificios, o al menos ofrendas, porque el sonido que emiten "viene de las profundidades de la Tierra".

Las campanillas del ritual de la misa son poco importantes, pero a veces las usan los adivinos otomíes para entrar en comunicación con las almas de sus ancestros (Galinier, 1990, p. 292).

d) *La pirotecnia: cohetes, petardos y fuegos artificiales*

Se considera que los portugueses del siglo XVI tomaron de China el gusto por los juegos pirotécnicos, que muy pronto compartieron con toda la Europa barroca (Germain Bazin, 1958, t. II, p. 30) y que transmitieron a los criollos y a los indios del Nuevo Mundo (Monségur, 1994, p. 88). Al principio, se trataba sobre todo de simples cohetes, propulsados por pólvora y que terminaban en el aire con una ruidosa y espectacular explosión. Los cohetes, que han causado numerosos accidentes e incendios, son hasta nuestros días una pasión de las clases populares mexicanas que consideran, incluso en las grandes ciudades, que son el complemento indispensable de cualquier fiesta religiosa, sobre todo durante la noche. Lanzar cohetes a intervalos de tiempo más o menos cortos es una actividad estrictamente masculina que exige numerosas horas de vigilia, pero proporciona la convicción de estar participando realmente en el culto cristiano. Los petardos, que sólo hacen ruido, son menos apreciados.

La pirotecnia, tolerada por el clero, es una actividad artesanal bien retribuida, principalmente gracias a la producción de ciertos montajes complejos en donde un armazón de carrizo sostiene numerosos cohetes ligados entre sí por una mecha. El "torito de fuego", que es movible, es transportado por un hombre que corre entre la multitud lanzando chispas en todas direcciones. El "castillo de fuego" es una estructura fija, montada en un mástil que puede alcanzar los 20 m de altura. Recientemente, incluso se han podido apreciar verdaderos fuegos artificiales modernos comprados en fábricas especializadas. El costo de estas lujosas realizaciones pirotécnicas es elevado, pero garantizan a su patrocinador un verdadero prestigio.



Cámaras de fuego (San Miguel Acuautla).

Hasta la segunda Guerra Mundial, algunos pueblos, que pensaban que los petardos eran demasiado discretos, seguían utilizando para sus fiestas "cámaras de fuego", que son una especie de pequeños cañones de fierro dispuestos verticalmente sobre el suelo y provistos, cerca de su base, de un pequeño orificio de detonación. El ruido resultante era mucho más fuerte que el de un simple petardo y el gasto era poco. Estas cámaras de fuego ya no se utilizan, pero pudimos verlas en San Miguel Acuautla, conservadas por casualidad. Su diámetro era casi de 10 cm. La altura normal era de 20 a 21 cm, pero las había de 8.5 centímetros.

e) *La fiesta de Xaltepec: éxito y transformación*

Xaltepec es un importante pueblo nahua de cerca de 1 500 habitantes, situado en una región fértil y muy poblada, a unos 6 km al este de la ciudad de Huauchinango. En el centro de este pueblo, muy cerca de la iglesia, corre un manantial de agua cristalina, a la cual, desde hace mucho tiempo, le atribuyen virtudes terapéuticas generales, debidas al favor de la virgen de la Natividad, patrona de Xaltepec, cuya fiesta se celebra el 8 de septiembre. A principios de este siglo y aún más recientemente, este manantial simplemente iba a dar al arroyo local, y algunos devotos, indios o gente de habla española, iban a hacer abluciones curativas, en particular el 8 de septiembre. Pero, durante el periodo de prosperidad que siguió a la segunda Guerra Mundial, las autoridades municipales hicieron ahí algunos trabajos de albañilería, crearon una especie de bañeras de cemento y acondicionaron piadosamente el manantial que invoca la Natividad de la santa virgen. El resultado fue una especie de pequeño balneario sagrado, cuya devoción popular empezó a atraer un buen número de peregrinos. Sin embargo, la fiesta de la virgen, el 8 de septiembre, seguía conservando su carácter tradicional, marcado en particular por danzas indígenas.

En años más recientes, el clero organizó acciones espectaculares que tienden a hacer de Xaltepec el principal centro regional del culto mariano. Nosotros pudimos asistir a la del 8 de septiembre de 1998. Ese día por la mañana, una serie de procesiones, organizadas por los curas de las parroquias vecinas, convergieron hacia Xaltepec siguiendo los linderos de varios caminos. Por otra parte, se prepararon servicios de transporte para traer a las personas que venían de lejos. Asistieron cerca de 10 000 personas y se montó una gran feria. Así se creó en pocas horas un centro comercial lleno de actividad en el que ya casi no había lugar para los vestigios de la antigua fiesta tradicional. Los voladores, por ejemplo, habían pedido levantar su mástil en su emplazamiento habitual, en la plaza, enfrente del portal de la iglesia. Pero ese lugar valía "oro". Los "feriantes" pagaron las sumas necesarias para obtenerlo, y el mástil del *Volador* tuvo que ser levantado fuera del pueblo, en un espacio previsto para estacionar los autobuses, lugar que pronto se transformó en un verdadero lodazal.

4. LAS PEREGRINACIONES

Los indios de México ya hacían peregrinaciones en la época prehispánica. La más importante de ellas era quizá la de Cholula. Como mencionamos en el capítulo VII, en el norte de la Sierra de Puebla se han logrado mantener hasta nuestros días verdaderas peregrinaciones indígenas tradicionales, en particular la del Cerro Postectitla, a veces organizada por los nahuas de la región de Chicontepac-Ixhuatlán de Madero, la de la Iglesia Vieja o *Mayonihka*, realizada más regularmente por los otomíes de la región de Tutotepec, y hace poco la de la Xochipila de los nahuas de Xicotepec.

En cuanto a las peregrinaciones cristianas, éstas experimentaron sobre todo un gran desarrollo en México desde la época colonial. En el altiplano, los desplazamientos eran relativamente sencillos y fueron facilitados por la paz española. En la Sierra de Puebla, región indígena marginal, la costumbre de estas peregrinaciones se extendió más tardíamente y no acarreó grandes desplazamientos de multitudes.

La peregrinación cristiana más antigua de nuestra zona es tal vez la del Señor de la Salud, un gran Cristo crucificado, venerado en Mezquititlán (Hidalgo). También hay peregrinos para el Señor del Arenal, cerca de Actopan. La devoción de la virgen de la Natividad de Xaltepec y de su agua milagrosa parece bastante reciente. Hacia finales del siglo XIX, la construcción de la vía férrea empezó a permitir las peregrinaciones lejanas. Los indios de nuestra región tienen sobre todo, actualmente, la de la virgen de Guadalupe, en la ciudad de México, la del Cristo de Chalma, un poco más lejos, y la de la virgen de San Juan de los Lagos, en el actual estado de Jalisco (Hobgood, 1970).

5. LAS DANZAS EN LAS FIESTAS CRISTIANAS DE LOS PUEBLOS

a) *Danzas de espectáculo de las fiestas cristianas*

Ya hemos descrito anteriormente (capítulo IX) la discreta danza que acompaña las ceremonias indígenas tradicionales, principalmente de las fiestas anuales para la fecundidad de las plantas. Estas danzas anónimas, llamadas por sonotros "danzas de devoción", son monótonas y no implican generalmente vestuario, salvo una corona y un collar de flores, en ocasiones. A menudo se llevan a cabo en el interior de la iglesia o de un oratorio. Están abiertas libremente a todos los participantes de la fiesta, hombres o mujeres, pero cada género baila por separado.

Las danzas espectaculares de las que vamos a hablar ahora no se practicaban hace poco más que para las fiestas de la Iglesia. En nuestros días, se hacen también ocasionalmente en el marco de las fiestas de escuela, incluso durante manifestaciones políticas más o menos oficiales. Las danzas espectaculares son vistosas y ruidosas, con pasos bastante variados. Su música no es la del *teponaztli* ni la del tambor vertical de una membrana, sino que puede ser la del violín y la guitarra, o bien la de la flauta y el tambor de dos membranas. Son normalmente danzas de hombres, aunque muchas de ellas emplean a un danzante disfrazado de mujer, al que llaman "Malinche". Estas danzas son llevadas a cabo por grupos bien organizados, cuyos miembros hacen la promesa ritual de bailar durante cierto número de años. Estos grupos se forman de manera un tanto espontánea, a menudo alentados por un músico o un danzante apasionado. En ocasiones, van a buscar lejos a un instructor competente, que puede así venir una o varias veces por semana durante algunos meses, a cambio de una retribución acordada. El pueblo totonaco de Coyutla (Veracruz) ha proporcionado varios de estos instructores a nuestra región. Algunos grupos formados de esta manera desaparecen bastante rápido, mientras que otros logran mantenerse durante varias décadas. En la Sierra de Puebla, bailar se dice *ihtotia* en náhuatl, y *tantli* en totonaco.

b) *Orígenes y razón de ser de las danzas: placer y mérito místicos*

Los indios consideran sus danzas como un bello espectáculo ritual, tan agradable de ejecutar como de contemplar. Esto debe de ser motivo de alegría para todos, incluidos los mismos participantes. Con esta forma de ver las cosas, éstos últimos se esfuerzan por hacer que sus danzas sean brillantes, animadas, atractivas. Sobra decir que, para ellos, bailar es placer, tanto como ver bailar a los demás. Ser un buen danzante da prestigio. Nosotros conocemos a uno que practica esta actividad desde hace 50 años.

Pero, por otra parte, se considera que bailar es también un acto religioso, un acto de culto, dirigido a seres superiores que no pueden más que conmoverse con ello, así como son sensibles a las oraciones y a las ofrendas que se les hacen. Esta convicción actual es ciertamente de origen muy antiguo. Al parecer, antaño se expresó en náhuatl mediante detalles de vocabulario.

En efecto, el *Vocabulario* náhuatl de Alonso de Molina (1970), que acababa de publicarse en 1571, traduce "bailar" o "danzar" con dos palabras: *itotia* o *maceua* (1970-I, p.18). Añade, además (1970-II, pp. 50-51) que *maceua* quiere decir conseguir,

merecer, o hacer penitencia. Por lo demás, menciona finalmente que *maceualli* significa vasallo o plebeyo.

En el mismo sentido, Motolinía (1903, pp. 344) contrapone dos palabras en náhuatl que significan danza. Una de ellas, *netotiliztli*, tenía el sentido de "baile de regocijo", mientras que la otra, *maceualiztli*, significaba "baile por obra meritoria" o "baile hecho para los dioses en sus fiestas", normalmente acompañados de cantos. Motolinía (1903, pp. 344-345) llega incluso a expresar la idea de que, para los indios, bailar era como una forma de orar "con todos los talantes del cuerpo".

En los dialectos nahuas actuales, ya no se encuentra la palabra *macehua* (ni sus derivados), con el sentido de bailar. Frances Karttunen (1983, p. 130) tampoco la encontró en las fuentes que utilizó y que son sobre todo de principios del siglo XVII. Pero notó la existencia de la palabra *mahcehua*, con una oclusiva glotal (marcada en *h*), en el sentido de hacer penitencia y de obtener o merecer lo que se desea. Finalmente menciona *(ibid.)* que la palabra *mahcehualli*, que quiere decir mérito o recompensa, es diferente de *macehualli* que significa plebeyo. No parece imposible que en el siglo XVI, entonces, haya podido existir una palabra *mahcehua* (escrita con una oclusiva glotal) que haya asociado la idea de danza con las de mérito y hacer penitencia, tal como parece sugerirlo Motolinía. Pero esto no fue realmente confirmado por Bier-horst (1985, p. 190).

Como quiera que haya sido, lo que resulta seguro es que, en nuestros días, en nuestra región de estudio, la idea del mérito espiritual obtenido por los danzantes todavía está lo suficientemente arraigada como para que se admita sin reparos que sus almas pueden gozar de un destino privilegiado en el más allá.

Según las tradiciones cosmogónicas indígenas, que presentaremos más adelante (en el capítulo XIV), los primeros hombres no sabían bailar. Más exactamente, aún no eran realmente hombres, ya que no sabían orar, ni cantar, ni bailar, ni tocar música. Sus sucesores aprendieron todo esto gracias, sobre todo, a una enseñanza ritual proporcionada por el héroe mítico del maíz, llamado 9-Viento por los totonacos y los nahuas. La obra de este iniciador tenía por objetivo formar hombres capaces de ayudar al triunfo del bien sobre el mal, del Sol sobre la Luna, de la luz sobre las tinieblas. Dicha forma de ver las cosas no cambió realmente cuando los indios se volvieron cristianos, ya que la primera subida del Sol al cielo fue asimilada por ellos a la ascensión de Cristo resucitado. Para ellos, las danzas creadas de esta forma en los tiempos míticos desempeñaron un papel esencial en el drama de esta ascensión y de las luchas que la habían precedido. Dado que se trataba de elevarse por los aires, no debe pues extrañarnos ver que algunos danzantes son considerados pájaros. En cuanto al tema de la lucha del bien contra el mal, dicho tema explica la fácil adopción por parte de los indios de las danzas españolas de combate, como las de los *Moros y cristianos*.

En los tiempos prehispánicos, la danza era un elemento esencial del culto, tan importante como la oración, el canto, las ofrendas y los sacrificios. Después de su conversión, los indios pensaron que era muy natural que sus danzas, cristianizadas, tomaran lugar en las fiestas de su nuevo culto. Su mentalidad y sus costumbres hablaban

en ese sentido. Pero hacía falta que los religiosos lo admitieran. Éstos, en un principio hostiles o reticentes, terminaron por ceder, conformándose con controlar las danzas y con prohibirlas durante los oficios. Su comprensión se vio quizá favorecida durante el gobierno más tolerante de la Segunda Audiencia. La danza de la guerra de los cristianos contra los moros era entonces muy popular en España, por lo que podemos pensar que su adopción por parte de los indios debió de haber ayudado a que se admitieran también otras danzas. En la época colonial, la mayoría de los sacerdotes de México admitían las danzas indígenas como una forma de devoción popular que contribuía al éxito de las fiestas. Además, los danzantes indígenas no dejaban nunca de manifestar su fe cristiana empezando por ejecutar respetuosamente una danza frente al altar de su iglesia. Sin embargo, siempre hubo sacerdotes que no aprobaban completamente el simbolismo sospechoso de ciertas danzas. Ése fue en particular el caso del cura Carlos de Tapia Zenteno (1767, p. 105), que condenó todas las danzas, en una época en la que el arzobispo "ilustrado", Lorenzana, intentaba civilizar a los indios suprimiendo sus fiestas tradicionales.

Hacia mediados del siglo XX, algunos eclesiásticos rigoristas adoptaron una actitud similar, pues consideraban las danzas indias como manifestaciones de idolatría. Desde esta perspectiva, algunos curas llegaron a negar los sacramentos a los danzantes y a los músicos. Esta severidad, que originó dramas familiares, ahora parece rebasada.

c) *Las 10 principales danzas de la zona estudiada y algunas danzas secundarias*

En el sector que estudiamos, existen no menos de 10 danzas indígenas principales que aún se practican. Éstas se estudiarán y describirán en las siguientes páginas.

1) Danza del *Volador*. Danza aérea de origen prehispánico antiguo, ejecutada en nuestro sector por cuatro, seis u ocho danzantes "que vuelan", a veces con la participación de una Malinche. Los danzantes descienden en espiral, cada uno atado a una cuerda, desde lo alto de un mástil.

2) Danza de los *Cuezales* o *Guacamayas*. Danza aérea de origen prehispánico antiguo. Cuenta con un dispositivo giratorio que permite al danzante estar sucesivamente cabeza arriba o abajo *(motzincuepani)*.

3) La danza de los *Tejoneros* o de los *Pájaros carpinteros*. Danza de origen prehispánico que se ha vuelto más bien cómica. Usa un mástil que implica un simbolismo cósmico original. Participan numerosos danzantes, hombres y mujeres, a menudo con máscaras.

4, 5) La danza de los *Santiagueros* o *Santiagos* y su antecedente, la danza de *Moros y cristianos*. Son dos danzas guerreras surgidas de una vieja tradición española medieval. Numerosos personajes, en dos grupos opuestos fingen un enfrentamiento.

6) La danza de los *Tocotines*, con evocación de la conquista de México. Danza hispano-indígena de origen colonial. Intervienen numerosos danzantes dispuestos

en tres grupos: españoles, indígenas y tocotines. Participa también una Malinche con una serpiente.

7) La danza de los *Acatlazquis*, probablemente de la época colonial, pero con mayor parte de elementos indígenas tradicionales. Cuenta con numerosos danzantes y en el papel principal una Malinche con una serpiente.
8) Danza de los *Negritos*. Danza de época colonial, probablemente de origen indígena, pero trasladada al contexto social de los esclavos negros de antaño. Tiene aspecto cómico esencial. Intervienen numerosos danzantes y una Malinche con su serpiente.
9) Danza de los *Viejos* o *Huehues*. Danza cómica que escenifica a resucitados que ponen el mundo humano de cabeza durante el periodo crítico del Carnaval. Participan numerosos danzantes enmascarados o disfrazados de mujeres que no son admitidos en las iglesias.
10) Danza de los *Toreros* o de los *Charros*. Danza de la época colonial, que es aún muy popular, inspirada en el jaripeo, espectáculo popular que brindan los criadores de toros. Uno de los danzantes lleva un pequeño toro hecho de material ligero.

Algunas otras danzas, en su mayoría de origen español, son conocidas y se ejecutan ocasionalmente en diversos pueblos de nuestro sector. Pero éstas no parecen haber sido adoptadas realmente por todos los indios. Se trata particularmente de la danza de los *Pastores*, la *Contradanza*, la danza de los *Segadores*, la danza de los *Migueles* y la danza de los *Diegueños*. E. Merlo (1986) estudió la distribución de la danza de los *Negritos*, de la danza de los *Santiagos* y de la danza de los *Migueles* en el municipio de Cuetzalan, Puebla.

d) *Influencia de los indios del centro de México en algunas danzas de nuestro sector de la sierra: el caso de la Malinche*

Algunas de las danzas que se llevan a cabo en nuestra región presentan ciertos elementos particulares que no se encuentran en las regiones indígenas aledañas, al norte, al este y al sur. Entre estos elementos especiales están, por una parte, el número variable de danzantes del *Volador* (que pueden ser 4, 6 u 8) y, por otra parte, el importante papel de la Malinche. Parece probable que estas excepciones actuales hayan sido antaño innovaciones adoptadas en la sierra como préstamo de los vecinos del oeste, que eran los indios aculturados del altiplano. Esto parece evidente en lo que respecta a los voladores de seis u ocho danzantes, pues sabemos que estas novedades se pusieron de moda en los siglos XVII y XVIII en buen número de ciudades o pueblos de indios "evolucionados" del centro de México. Podemos suponer que el papel de la Malinche fue también un préstamo tomado de estos mismos indios, pero es algo susceptible de discusión, pues, en este ámbito, carecemos totalmente, o casi, de información de la época colonial. Vamos a discutir ahora el problema histórico de la Malinche y la aparición de su culto.

e) *La Malinche en la historia, las leyendas y danzas*

En nuestro sector de estudio, la Malinche desempeña un papel entre los *Voladores*, los *Acatlazquis*, los *Negritos* y los *Tocotines*, es decir, en cuatro danzas de 10. Es un personaje importante de las tradiciones populares. Pero dichas tradiciones actuales por lo general ignoran el pasado histórico de la mujer que en el siglo XVI recibió el nombre de Malinche y que tuvo un papel esencial en la Conquista (véase Baudot, 1996, 4a. parte, pp. 283-329).

Era la hija de un señor de habla náhuatl que vivía en la región de Coatzacoalcos, en el extremo sureste del actual estado de Veracruz y que murió joven. Su mujer se volvió a casar y pronto tuvo un hijo de esta nueva unión. La pareja se deshizo de la hija del primer matrimonio vendiéndola muy joven a tratantes de esclavos de la ciudad de Xicallanco, que se dedicaban al comercio. Éstos la cedieron a indios mayas del actual estado de Tabasco, a quienes sirvió durante varios años y cuya lengua aprendió. Fue entregada como regalo a Cortés cuando pasó por la región, pero al principio le hizo poco caso. Hasta entonces los conquistadores habían operado en la zona maya y habían tenido como intérprete a un español llamado Jerónimo de Aguilar, a quien habían liberado en Yucatán, donde había naufragado y vivido largo tiempo y aprendido la lengua maya.

Pero más tarde, cuando los españoles llegaron a las costas de la actual región de Veracruz, ya no pudieron comunicarse con los indios del lugar que hablaban náhuatl. Cortés pudo descubrir entonces que su esclava de Coatzacoalcos era bilingüe maya-náhuatl. Mediante una doble traducción, pasando primero por el maya de Jerónimo de Aguilar, el conquistador pudo en lo sucesivo comunicarse en náhuatl tanto con los súbditos como con los enemigos del imperio azteca de Moctezuma. La aguda inteligencia de la traductora y su conocimiento de la organización social indígena terminaron por dar a Cortés una superioridad esencial en la comprensión de todos los problemas del mundo indígena.

La nueva intérprete se llamaba en náhuatl *Malintzin*, quizá porque había nacido en un día *Malinalli* (día que era, además, considerado nefasto). Pronto fue bautizada con el nombre cristiano de Marina, nombre que los historiadores han conservado y empleado las más de las veces. Pero los soldados españoles y otras personas del pueblo la llamaron "la Malinche", hispanizando un poco su nombre náhuatl. Por las circunstancias, durante todo el tiempo que duró la Conquista, casi no se alejó de Cortés, quien la tomó como concubina y tuvo un hijo con ella. Los dibujos indígenas del *Lienzo de Tlaxcala* y del *Códice Florentino* siempre los representan juntos. Sus lazos eran tan evidentes que los indios terminaron por llamar *Malintzin* al mismo Cortés. De esta manera, para ellos, se reconstituyó una pareja mítica similar a la de sus antiguas leyendas.

Por cierto, los indios fueron concientes de haber sido traicionados por una mujer de su raza. Bernal Díaz del Castillo (1944, t. III, p. 86) en el capítulo 185 de su *Historia verdadera...*, dice que los indios de Tlatelolco y de Texcoco la odiaban tanto como a Cortés. Pero este odio fue quizá menos fuerte y menos duradero en muchos otros

lugares donde la lucha había sido menos dura y sangrienta. Además, los indios apenas empezaban a concebir que ellos formaban una nación ante la de los españoles. El uso de la palabra "malinchismo", en el sentido peyorativo de traición, es moderno en el español de México.

Para los indios más pobres y tradicionalistas, la guerra de la Conquista debió parecer, al menos en parte, del ámbito sobrenatural. Al pasar el tiempo, poco a poco los hechos se fueron haciendo menos claros en la memoria popular. Pronto terminaron por volverse leyenda e incluso mito. Fue de este modo, quizá, que pronto se dio al cerro tutelar de la región de Tlaxcala el nombre de *Malintzin* o Malinche, que hasta entonces era llamado *Matlalcueye,* la de la falda verde, debido a los bosques de pino que lo cubrían. De acuerdo con la antigua tradición, el espíritu de este cerro era una diosa del agua y Muñoz Camargo (1892, p. 155) nos dice que esta diosa fue la segunda esposa de Tláloc, después de que Tezcatlipoca le hubiera robado a Xochiquetzal. A principios del siglo XX, algunos indios de la región de Tlaxcala seguían creyendo que *Matlintzin* era una hermosa mujer misteriosa de largos cabellos, que vivía en las cuevas de su cerro, a la que visitaban y hacían ofrendas para obtener lluvia (Starr, 1900, pp. 17 y 21).

Podemos suponer que a partir de esta base local o regional se extendió en una amplia porción del México indígena la creencia, o el culto, en un ser sobrenatural femenino llamado Malinche o *Malintzin*, generalmente considerado como un espíritu del agua, a menudo representado en las danzas por un hombre travesti. En nuestro sector de estudio, la conocen con el nombre de Malinche, y algunos nahuas siguen llamándola respetuosamente *Malintzin*. Sin embargo, las personas de habla española dicen más bien "Maringuilla", para hablar, con cierto desdén, del danzante travesti.

Podemos preguntarnos cómo la Malinche, antaño diosa del agua y del cerro de Tlaxcala, pudo convertirse en un personaje de danzas indígenas, que a veces mantiene cierto vínculo con la idea del agua. Pero la Malinche había sido también la intérprete y la compañera de Cortés. Fue quizá por esta razón que fue llevada a tener un papel más o menos modesto en las danzas indígenas de la conquista de México, cuando éstas fueron admitidas por los misioneros, como complemento de antiguas danzas españolas de la reconquista de España sobre los moros.

En estas danzas de la Conquista, los mismos indios celebraron la derrota de los mexicas y la victoria de Cortés. Carmen Val Julian (1991), quien las estudió hace poco, menciona un testimonio precoz del poeta Juan de la Cueva según el cual, hacia 1574, los indios (de la región de la ciudad de México) habrían llorado la derrota de Moctezuma y maldecido la traición de la Malinche. Pero varias versiones de época colonial de estas danzas han llegado hasta nosotros, en náhuatl o en español; ahora bien, todas celebran unánimemente la victoria de Cortés y la derrota de la idolatría de los aztecas de México-Tenochtitlan, a menudo representados por Cuauhtémoc. A pesar del testimonio un tanto dudoso de Juan de la Cueva, podemos pensar que, en un ambiente de danzas cristianas tan militantes, casi no había lugar para condenar la "traición" de la Malinche. Ésta, de hecho, no siempre era mencionada, ni tampoco estaba representada en estas danzas. Así,

por ejemplo, no aparece en la danza de la *Gran Conquista*, que data tal vez del siglo XVII, pero que se seguía representando hasta hace poco en Xicotepec. No fue sino hasta el siglo XIX, después de la guerra de Independencia, cuando se redactaron algunas danzas de la Conquista que exaltan el papel patriótico y nacional de Cuauhtémoc, héroe de la lucha de México contra los conquistadores españoles, ávidos de oro. La conversión de los indios al cristianismo y el papel de la Malinche apenas si se mencionan en estas versiones modernas.

Más adelante, veremos que los indios de la Sierra Norte de Puebla aún practicaban hace poco tiempo una danza acerca de la reconquista de España sobre los moros y una danza de la conquista de México por parte de los españoles. Las dos se integraban a veces en una sola, pero la Malinche no siempre formaba parte de los personajes de estas danzas.

XII. LAS DANZAS DE ORIGEN PREHISPÁNICO

INTRODUCCIÓN. LAS TRES DANZAS DE ORIGEN PREHISPÁNICO

En nuestra región de estudio existen dos danzas aéreas cuyo origen prehispánico está probado por numerosos documentos antiguos. Se trata de la danza de los *Voladores* y la danza de las *Guacamayas* (llamada también en náhuatl danza de los *Motzincuepani*). Sabemos de una tercera danza, la de los *Tejoneros*, llamada antaño danza de los *Pájaros carpinteros*, sobre todo por datos del siglo XX, pero su carácter de danza semiaérea y otros detalles parecen indicar que también tenía un origen prehispánico.

La danza de los *Voladores* y la de las *Guacamayas*, descritas en Nicaragua desde el siglo XVI, tuvieron un lejano pasado común que no dejó huellas materiales, pero que podemos intentar reconstituir. Sus orígenes se encuentran en un periodo prehispánico, situado entre los años 400 y 600 de nuestra era. Este periodo estuvo, sobre todo, marcado por el inicio de varias series de invasiones diversas, que partieron de México para desembocar en Centroamérica, región que gozaba entonces de prestigio debido a su riqueza en cacao, producto de lujo por excelencia. De estos desplazamientos de pueblos, conocemos los más antiguos gracias principalmente a datos arqueológicos. De esta manera, excavaciones rigurosas han podido demostrar que durante el siglo V de nuestra era, numerosos indios, que salieron de Teotihuacan, se habían establecido en Kaminaljuyu, cerca de la antigua ciudad de Guatemala, y habían podido crear ahí un importante centro que logró, aparentemente sin hacer uso de la fuerza, difundir en la región las ideas y las costumbres de su lugar de origen (Kidder, Jennings & Shook, 1946). Por lo demás, extraordinarias esculturas, descubiertas en Cotzumalhuapa (al sureste de Guatemala) y que pueden datarse alrededor del siglo VII, en el periodo Clásico tardío, han sido prueba de un arte religioso que parece marcado por influencias venidas de la costa del Golfo de México (J. E. S. Thompson, 1948).

En tiempos recientes, nuestro conocimiento lo debemos a tradiciones históricas indígenas aún vigentes, en el siglo XVI, en la memoria de los indios de Nicaragua. Estas tradiciones, recabadas por Torquemada y publicadas por él mismo en 1615 (libro III, cap. 15), fueron reeditadas en 1975 (t. 1, pp. 252-254). De esta manera, sabemos que, hacia el siglo IX de nuestra era, un importante éxodo llevó a Centroamérica a los nicaraos de habla nahua, y a sus vecinos llamados chorotegas, que hablaban una lengua de la familia otomangue. Estos dos pueblos, aparentemente originarios de la región de Cholula, habían sido expulsados de ahí por la llegada de olmecas u *olmecas xicalanca*. Refugiados después en la costa del Pacífico del Xoconusco, vivieron juntos por largo tiempo, no lejos de Tehuantepec. Pero ahí, nuevamente se vieron obligados a migrar, para volver a escapar de la tiranía de los olmecas. Los chorotegas, que fueron los primeros en partir, atravesaron todo el sur de Guatemala, luego el territorio del actual Salvador y llegaron hasta Nicaragua, donde fundaron varias ciudades. Los nicaraos, que partieron después,

empezaron por seguir el mismo trayecto, pero se detuvieron largo tiempo en las ricas planicies del sureste de Guatemala y El Salvador, donde fueron amistosamente recibidos por los pipiles, ya instalados en ese lugar, y que hablaban nahua al igual que ellos. Su éxodo se detuvo provisionalmente ahí y no fue sino mucho después cuando retomaron su marcha y llegaron hasta Nicaragua. Los nicaraos permanecieron mucho tiempo entre los pipiles, tanto, que incluso estos pudieron quizá haberles enseñado a ejecutar la danza del *Volador*, cuando esta danza debió de llegarles a inicios del siglo XIII, en la forma arcaica de dos danzantes voladores.

La historia sólo menciona una sola migración de los chorotegas-mangues. Pero hubo toda una serie de migraciones de indios de habla nahua, que partieron de diversas regiones de México. La mayoría de estas migraciones tuvieron lugar en tiempos posclásicos, entre los siglos X y XIV de nuestra era. La mayoría de estos indios nahuas se hacían llamar pipiles, que quiere decir nobles, pero, por excepción, el grupo llamado nicaraos o nicaraguas conservaba el nombre de uno de sus antiguos jefes.

La utilidad de conocer la cronología de las migraciones entre México y Centroamérica se hace evidente cuando se estudia la historia de ciertas danzas. De esta manera, en la época de las conquistas españolas, el cronista Oviedo supo, hacia 1529, que los nicaraos y los chorotegas tenían en común el uso del *Comeloagatoazte*, un aparato giratorio (con eje horizontal que servirá, mucho más tarde, a los actuales danzantes guacamayas de la Sierra de Puebla). Este dispositivo giratorio debía de ser bastante antiguo, pues data de los tiempos clásicos, cuando nicaraos y chorotegas vivían juntos en el siglo IX en la región de Cholula o en la costa del Soconusco. En cambio, Oviedo sólo pudo ver el *Volador* entre los nicaraos. Esta danza es pues posterior a la separación de estos dos pueblos, es decir, posterior al siglo X.

Las migraciones de grupos nahuas han sido estudiadas, en el terreno de la lingüística, por Luckenbach y Levy (1980, pp. 455-481).

LA DANZA DEL *VOLADOR* O DE LOS *VOLADORES*

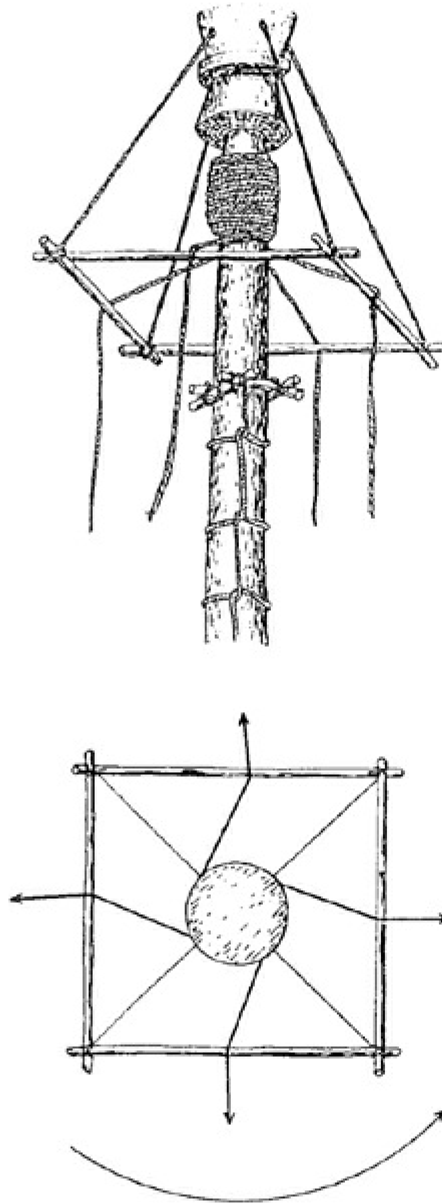
1. GENERALIDADES

a) *Descripción y ejecución de la danza del* Volador

Se llama *Volador* a una danza aérea en la cual algunos hombres, siempre en número par, suben a lo alto de un mástil, se amarran cada uno al extremo de una cuerda fijada al mástil y, desde ahí, gracias a un dispositivo giratorio bastante simple, descienden hasta el suelo realizando una trayectoria en espiral.

Para esto, la parte terminal del mástil está provista de un bloque giratorio de madera, en el cual está suspendido un marco horizontal. Cerca del extremo superior del mástil se amarran largas cuerdas que cuelgan hasta el suelo y cuyo número corresponde al de los

danzantes. Éstos suben y se sientan en el marco. Hacen girar el cuadro para enredar las cuerdas alrededor del mástil. Después de haberse amarrado cada uno al extremo de una de las cuerdas, se dejan caer hacia atrás. Su peso jala las cuerdas, las cuales se desenredan haciendo girar el marco y el bloque terminal. De este modo desciende cada danzante en espiral hasta el suelo. Este descenso o "vuelo" es casi siempre precedido por algunos ritos ejecutados peligrosamente en lo alto del mástil por el jefe, o "capitán" de la danza, o por una Malinche que a veces lo remplaza.



Mecanismo del Volador *para cuatro danzantes (totonacos de Papantla) (dibujo de Guy Stresser-Péan).*

b) *Probable creación del* Volador *en Tula, durante el siglo* XI *y principios de su difusión*

Creemos que el *Volador* pudo haber sido creado por los toltecas, en Tula, en su forma arcaica de dos danzantes voladores. Sin embargo, dicha creación no parece que pueda fecharse en el siglo X, durante el cual la civilización tolteca floreció tan rápida y brillantemente. En efecto, cuando los toltecas de lengua nahua, encabezados por Topiltzin-Quetzalcóatl, invadieron Yucatán hacia el año 985 d. C., no parece probable que hayan tenido tiempo de incorporar el *Volador* a sus tradiciones más esenciales o más apreciadas. En todo caso, no lo introdujeron entonces entre los mayas-yucatecos, quienes siguieron sin tener conocimiento de ella.

Por lo tanto, fue un poco más tarde, probablemente durante el siglo XI, cuando el *Volador* debió haberse creado en la región de Tula, tal vez durante un periodo de calma propicio para una innovación ritual y mística de este tipo. Ahora bien, en este periodo, que aún pertenece a la arqueología de la época Posclásica temprana, las excavaciones han proporcionado, en Centroamérica, elementos característicos de las tradiciones toltecas. Así, en el sitio de Chalchuapa, en el extremo noroeste de El Salvador, fueron encontrados un jaguar y dos "chacmools" de piedra, así como una gran efigie de barro de Xipe Totec, dios de los sacrificios por desollamiento. Además, el sitio de Loma China, que data de la misma época y que está situado en la parte central-este de El Salvador, proporcionó numerosas muestras de obsidiana verde característica, provenientes directamente de las minas de la región de Pachuca, dominada entonces por Tula. Por tanto, en aquella época existía un contacto directo, al menos comercial, entre el reino de Tula y la costa del Pacífico de Centroamé-rica. Estas relaciones directas hacen pensar que el *Volador*, poco después de su creación en el siglo XI, fue probablemente introducido a Guatemala meridional y El Salvador por pipiles que llevaban consigo todas las tradiciones toltecas.

Empero éste fue sólo el comienzo. Lo que es seguro, como lo mostró Fowler (1989, p. 46), es que la desaparición de la hegemonía tolteca, antes de que terminara el siglo XII, creó en México una inestabilidad que acarreó la salida en masa de numerosos grupos toltecas de lengua nahua, quienes, con el nombre de pipiles (plural pipiltin), es decir nobles, fueron a establecerse a las ricas tierras tropicales de El Salvador o a la costa sureste de Guatemala. Todos estos pipiles debían de ejecutar el *Volador* y sus descendientes aún lo ejecutaban cuando Pedro de Alvarado los conquistó en el siglo XVI. (Uno de los grupos de pipiles establecido en El Salvador era el de los nicaraos.)

Pero, un poco después, durante el siglo XIII, el territorio de los pipiles en El Salvador fue invadido por los nonoalcas provenientes de México. Esto provocó graves problemas que, de acuerdo con Fowler (1989, pp. 47-48), tal vez llevaron a los nicaraos a retomar el curso de sus migraciones, dejando a los pipiles, que los habían recibido desde hacía tanto tiempo. Este último éxodo de los nicaraos fue someramente descrito por Motolinía (1903, p. 12), quien asegura que se llevó a cabo por mar utilizando numerosos barcos, y que finalizó con la conquista del Istmo de Rivas, donde los recién llegados se establecieron y expulsaron a los chorotegas. Para dichos acontecimientos, Motolinía da la fecha probablemente demasiado tardía de 1322. Fowler (1989, p. 48), por su parte,

propone una fecha situada un poco después de 1200 d. C., lo que tal vez sería demasiado pronto, como veremos más adelante.

c) *Evolución histórica de la danza del* Volador

El *Volador* es una ceremonia indígena de origen prehispánico que, gracias a su carácter ritual y espectacular, ha podido ejecutarse por cerca de 10 siglos. Durante un periodo tan largo, ha sufrido transformaciones que han consistido, particularmente, en el aumento progresivo del número de danzantes voladores. Por tanto, se ha dado una evolución histórica del *Volador*. Nosotros estudiamos esta evolución, en 1947, en una tesina de la Escuela Práctica de Altos Estudios, que permanece inédita.

2. EL *VOLADOR* ARCAICO CON DOS DANZANTES VOLADORES

Personalmente creemos que el *Volador* es probablemente originario del centro de México, donde parece haber sido creado en la época tolteca durante el siglo XI, es decir, en tiempos del Posclásico temprano. Pero en aquel entonces, apareció en una forma primitiva, arcaica, en la cual sólo volaban dos danzantes. Más adelante, esta forma original desapareció del centro de México, donde la remplazaron por una forma con cuatro danzantes, pero se conservó en algunas regiones alejadas de México y, también, en Centroamérica, donde había sido introducida.

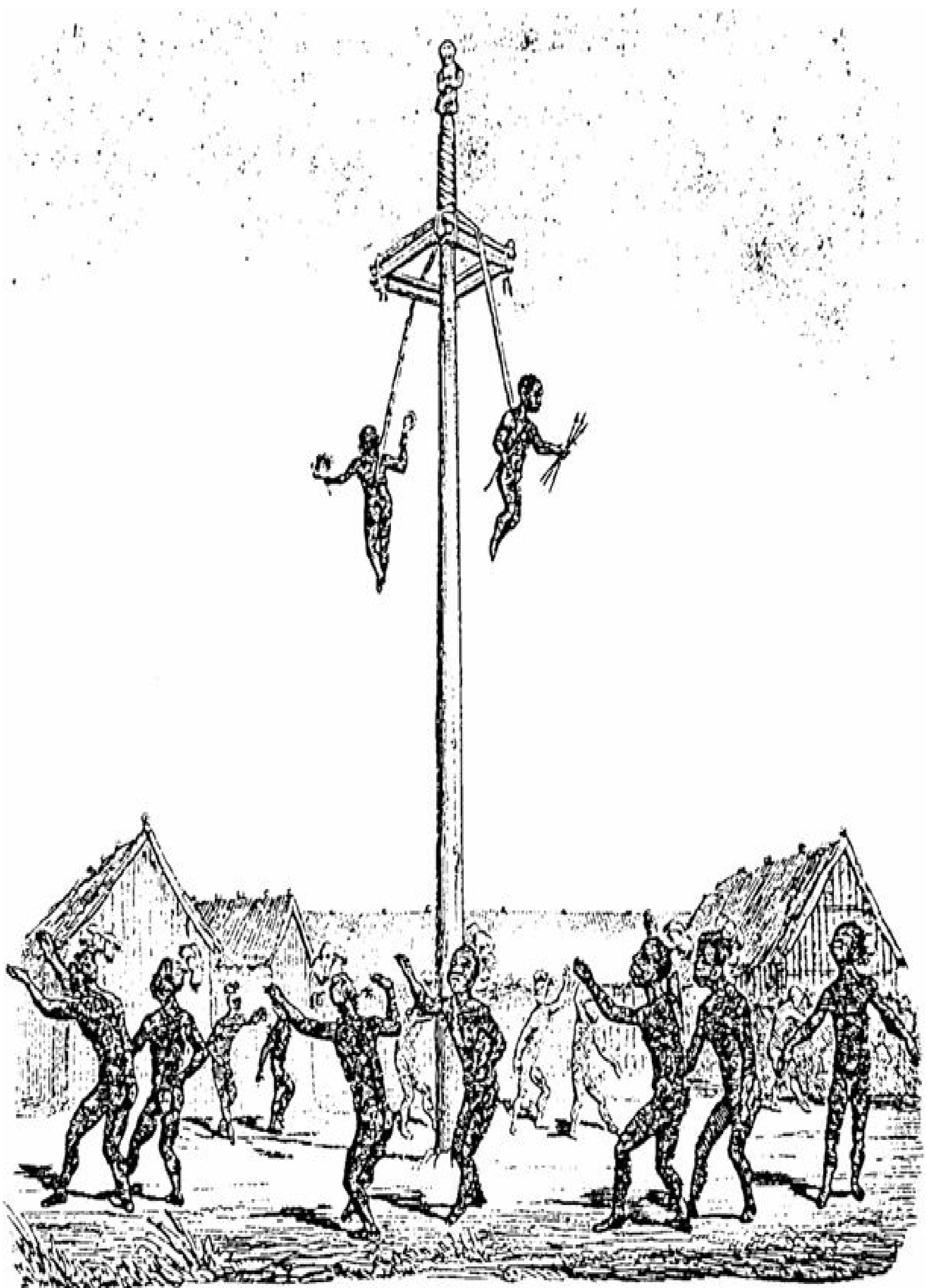
a) *El* Volador *arcaico de los antiguos nicaraos de Tecoatega (Nicaragua)*

Curiosamente, fue con esta forma arcaica de dos voladores como se pudo describir por primera vez el *Volador*, en 1529, en Nicaragua. En efecto, en ese año el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés pudo observarlo e incluso dibujarlo en la plaza del pueblo nicarao de Tecoatega. Pero estos datos permanecieron inéditos por mucho tiempo, pues la gran *Historia general y natural de las Indias*, escrita por Oviedo en el siglo XVI, realmente no se publicó sino hasta mediados del siglo XIX, en Madrid, por la Real Academia de la Historia (4 vols., 1851-1855). Nicaragua aparece en el tomo IV.

El *Volador* que Oviedo describió en Tecoatega (1855, IV, pp. 93-94) constituía la fase final de una fiesta agraria celebrada cada otoño, en la época de la cosecha. Más precisamente, se trataba de la fiesta de la cosecha de cacao, en aquel tiempo la más rica producción de la región. En el centro de la plaza se levantaba un mástil, en lo alto del cual se colocaba al ídolo del cacao. Un poco debajo de éste se instalaba el dispositivo giratorio del *Volador*, conformado por el bloque terminal giratorio, con su marco suspendido y las dos cuerdas para los danzantes.

La fiesta comenzaba con una danza en el suelo, al pie del mástil. Alrededor de 60 danzantes, con los cuerpos pintados, bailaban durante casi media hora al son de la música de una docena de tambores. Entonces, en lo alto del mástil, entraban en acción

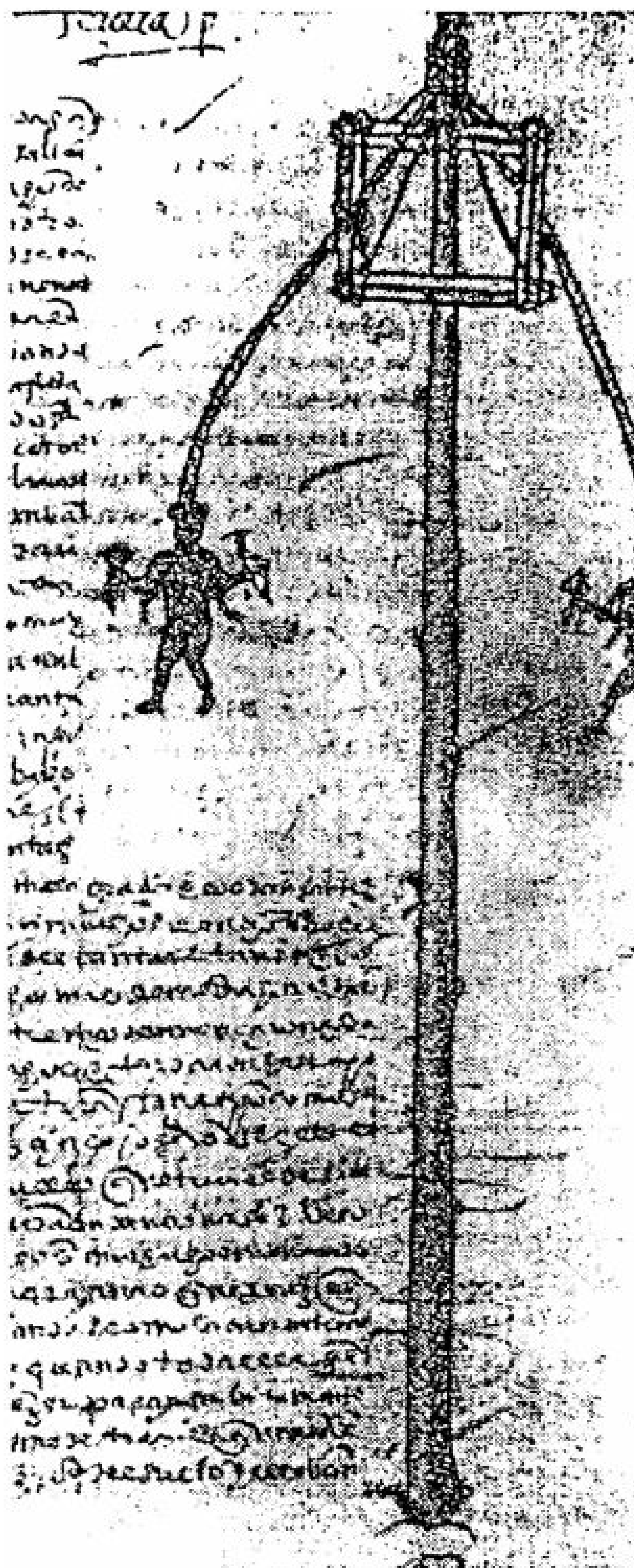
dos niños de siete u ocho años, que estaban sentados en el marco y que se habían amarrado al extremo de una cuerda cada uno. Se dejaban caer hacia atrás y, suspendidos de esta manera, haciendo como que volaban, iban descendiendo en espiral "durante el tiempo necesario para decir cinco o seis veces el Credo". Cuando llegaban al suelo, los demás danzantes dejaban de bailar y la fiesta terminaba. El mástil permanecía erguido durante ocho o 10 días. Un centenar de hombres venían entonces a derribarlo después de haber quitado el ídolo, mismo que volvían a poner en su templo.



Volador *de dos danzantes de los antiguos nicaraos (Oviedo* IV*, 1855, fig. 1) (dibujo de Craus).*

Entonces, la fase esencial era el vuelo espectacular de los dos niños. A Oviedo le llamó la atención ese vuelo y él mismo lo dibujó a pluma. También se aventuró a representar la danza del *Comelagatoazte* y el palacio del cacique Agateite. Una copia de cada uno de esos tres dibujos llegó hasta nuestras manos, en los márgenes del texto de un volumen manuscrito de la *Historia natural y general de las Indias*. Esta copia que data de principios del siglo XVII es llamada del Marqués de los Truxillos, y se encuentra en Madrid, en la biblioteca del Palacio Real. Los tres dibujos etnográficos fueron publicados recientemente en un artículo de la señora Louise Bénat-Tachot (1997), aunque uno de ellos está un poco cortado. Pero la *Real Academia de la Historia* sabía de la existencia de estos dibujos de Oviedo. José Amador de los Ríos, quien trabajaba en la edición de la *Historia general…* encargó a un litógrafo llamado Craus inspirarse en estos dibujos para hacer grabados que ilustraran dicha edición. Cada uno de estos grabados ubica el tema representado en un paisaje concebido libremente, pero muestra bien los detalles principales que Oviedo menciona en su texto. En el grabado del *Volador*, al igual que en el dibujo original, se ve que uno de los jóvenes danzantes debía representar a un guerrero, pues tiene un arco y flechas. El otro, que era aparentemente un gran jefe, sostiene en una mano un abanico de plumas, insignia de alta autoridad social, y en la otra, un espejo, que era el símbolo de la dignidad real y la clarividencia adivinatoria, como lo mostró Guilhem Olivier (1997, p. 383-394).

A falta de precisiones suficientes, la gran fiesta de otoño, mencionada por Oviedo, no es fácil de interpretar. Es evidente que el dios del cacao, cuyo nombre náhuatl ignoramos, debía de ser un espíritu de la fertilidad vegetal. Pero el hecho de colocar a su ídolo en lo alto del mástil, es decir, en la cima del cielo, parecía hacer de él un dios cósmico, con autoridad sobre el mundo entero. A veces nos vemos tentados a hacer una comparación con el dios Quetzalcóatl-Ehécatl de los aztecas y los mixtecos, que a veces parecía reunir estos dos aspectos.



Volador *de los antiguos nicaraos (dibujo de Oviedo. Según la señora Bénat-Tachot).*

Pero para los antiguos nicaraos, lo esencial de esta gran fiesta de otoño era ciertamente el vuelo de los dos jóvenes danzantes. Este vuelo sagrado exaltaba el ideal de los nobles *pipiltin*, cuyos méritos de guerreros otorgaban al ejercicio final de la autoridad civil y religiosa. Este ideal guerrero y aristocrático, que más tarde será el de los aztecas de Tenochtitlan, debía de ser ya el de los toltecas, o al menos el de los toltecaschichimecas de Tula. Podemos incluso pensar que la idea de una danza aérea, cuando surgió, fue para agradar a dichos indios de las regiones semiáridas del noroeste de México. En efecto, en estas regiones, el vuelo de las águilas en el cielo claro, por encima de la estepa, debía de ser un espectáculo más familiar y evocador que las hazañas míticas de los jaguares de la lejana selva tropical lluviosa de los olmecas. El *Volador* fue quizá concebido muy pronto como una danza de las águilas y, como veremos más adelante, así lo siguen concibiendo a veces en la actualidad.

Este simbolismo del *Volador* de los nicaraos estaba materializado por un detalle de armamento bastante reciente, que data del siglo XIII. Efectivamente, podemos recordar que el Volador nicarao, observado en 1529, presentaba un elemento de origen tardío: uno de los dos jóvenes danzantes voladores sostiene en sus manos un arco y flechas. Ahora bien, los toltecas y los otros pueblos civilizados de México usaban antiguamente como armas tradicionales la jabalina, lanzada por medio de un propulsor (*atlatl*), como puede verse en los bajorrelieves de Chichén Itzá. El uso del arco, originario de las lejanas regiones nórdicas, sólo se introdujo al centro de México a través de las grandes invasiones chichimecas, hacia finales del siglo XII o durante el XIII. Nosotros ya abordamos este tema en 1998 (pp. 71-77). Es evidente que en la época de Oviedo, el arco ya se empleaba desde hacía mucho tiempo en Nicaragua, pero sería difícil creer que haya podido ser introducido desde principios del siglo XIII. Para comparar, es bueno recordar que el uso del arco no parece haber llegado a Yucatán sino hacia el año 1283, por mercenarios llamados *canul*, provenientes de México (M. Coe, 1980, pp. 135-136).

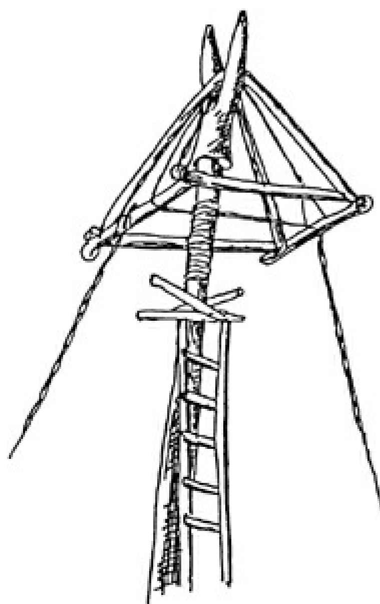
b) *El* Volador *arcaico de los quichés de Guatemala*

Mientras esto pasaba en Centroamérica, el *Volador* arcaico, con dos danzantes voladores, creado en Tula durante el siglo XI, se había difundido discretamente hacia el noreste de México y seguramente llegó hasta el sureste de la Huasteca, donde actualmente subsiste todavía en algunos pueblos. Pero el mismo *Volador* se había expandido sobre todo en diversas regiones del sur de México, principalmente en el extremo sureste del actual estado de Veracruz, donde nahuas y mayas vivían en contacto. A partir de esta última región se introdujo tardíamente este *Volador* primitivo, hacia 1250 d. C., al centro de Guatemala, por mayas-chontales mexicanizados, como lo mostró R. Carmack (1968, pp. 44 y 122-125). Actualmente, esta danza aún se practica ahí en algunos pueblos quichés (Termer, 1931). Dicha danza presenta una particularidad, que es la de utilizar un bloque terminal bifurcado y no cilíndrico.

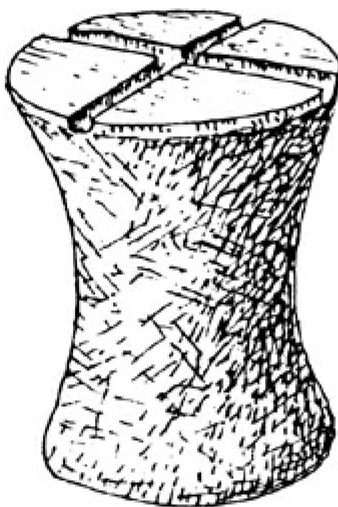
Los voladores quichés no representan aves. Usan máscaras de monos, animales que se consideran casi aéreos porque viven en las ramas, en la copa de los árboles. Estos danzantes bailan al son de la marimba, que casi se ha convertido en el instrumento musical nacional de Guatemala. No se avientan cabeza abajo en su trayecto aéreo, pues no lo consideran realmente un vuelo.

c) *El* Volador *arcaico del sur de la Huasteca*

La práctica del *Volador* arcaico, que reinaba sobre el altiplano central mexicano en el siglo XIII, debió haberse extendido entonces hacia el noreste hasta alcanzar el sur de la Huasteca. Ningún documento de la época lo menciona, pero hay testimonio de ello puesto que este tipo de *Volador* se mantuvo ahí durante varios siglos; actualmente se sigue practicando en varios pueblos de lengua náhuatl. Helga Larsen (1937), que lo vio el 20 y 21 de marzo de 1937 en Chahuatlán, cerca de Ilamatlán (Hidalgo), fue la primera en señalarlo. Nosotros lo vimos en Huautla, donde danzantes venidos de Acatepec, que se encuentra en el mismo municipio, lo bailaron durante la fiesta de san Juan Bautista en 1953. Lo vimos también en Tecacahuaco, cerca de Altapexco, Hidalgo, durante la fiesta de la Asunción, en agosto de 1957. En todos estos pueblos el bloque terminal no tiene una forma cilíndrica imperfecta, pues en su parte central el diámetro es bastante reducido. Los voladores de Chahuatlán son los únicos que llevan un tocado ritual formado por una especie de penacho inclinado hacia atrás, hecho de cañas ranuradas y adornado con listones de papel. En todos estos pueblos, la ceremonia empieza con una ronda que gira en sentido contrario a las manecillas del reloj alrededor del pie del mástil, seguida de ritos en lo alto del mismo. Cuatro danzantes suben, se sientan en el marco cuadrado y permanecen ahí, mientras que un quinto se pone de pie sobre el bloque terminal y, desde ahí, hace una reverencia a los cuatro puntos cardinales, es decir al mundo entero. Entonces todos bajan, excepto los dos verdaderos voladores que ejecutan el vuelo lanzándose cabeza abajo, con los brazos extendidos, como pájaros que van planeando. Ninguno de los danzantes lleva tocado en la cabeza y cada uno agita un gran paliacate rojo que tiene en la mano. En Tecacahuaco, habían levantado el mástil del *Volador* muy cerca del cementerio y los danzantes aterrizaban entre las sepulturas.



Volador *quiché de Chichicastenango (según Termer, 1931, p. 15).*



Bloque terminal del Volador *de Chahuatlán.*

3. EL *VOLADOR* ACTUAL EN LA SIERRA DE PUEBLA

a) *Formas recientes del* Volador *con 4, 6 u 8 danzantes voladores*

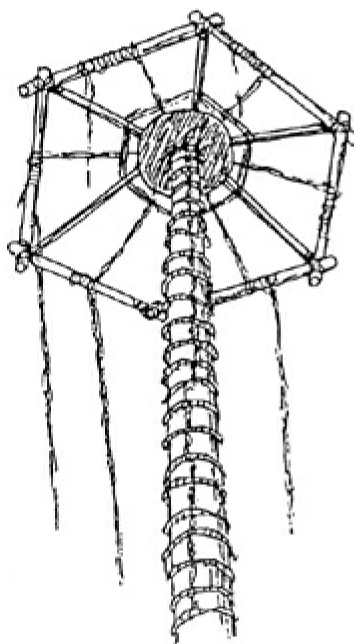
Desde hace varios siglos, el *Volador* es conocido, sobre todo, en su forma de cuatro danzantes voladores, considerada en cierto modo como "clásica", y que los españoles, cuando llegaron, parecen haber visto que se practicaba en casi toda la parte central de México, tanto en la ciudad de México como en sus alrededores. Bernal Díaz del Castillo (*Historia verdadera*... 1904, t. 1, cap. 91, p. 255), quien indudablemente lo vio, menciona brevemente que Moctezuma tenía muchos danzantes, algunos de los cuales

"vuelan cuando bailan por alto". Ninguno de los textos antiguos menciona cuándo pasó el número de danzantes voladores de dos a cuatro, pero parece probable que fuera en el valle de México durante el siglo XIV. Es posible que los antiguos sacerdotes indios hayan podido justificar este cambio basándose en el valor ritual dado al número "4". De acuerdo con un texto tardío, escrito por Sahagún en 1584, cuando tenía cerca de 85 años, los indios de los tiempos antiguos creían que los cuatro voladores, al dar 13 vueltas alrededor del mástil, representaban el siglo de 52 años del calendario indígena (*Arte adivinatoria*, publicado por Joaquín García Icazbalceta en 1954). Pero esta idea, demasiado compleja, no trascendió, salvo apenas en Torquemada (*Monarquía indiana*, libro 20, cap. 46), y es todavía algo dudosa.

De cualquier forma, después de la Conquista y la evangelización, el *Volador* corrió el riesgo de quedar prohibido, pues lo consideraban un rito pagano. Pero sus partidarios, entre los cuales hubo comerciantes españoles, supieron mostrar sus ventajas al argumentar que esta danza acrobática podía considerarse como un simple espectáculo capaz de dar más brillo a las fiestas que se habían vuelto cristianas, y que, además, tenía un interés mercantil seguro. Esto debió haber sido aceptado bastante pronto por los religiosos, pues en la página 27 del *Códice Azcatitlán*, que apareció hacia el año 1572, está representada una fiesta con una danza del *Volador* con cuatro danzantes voladores, fiesta que al parecer se llevó a cabo en Colhuacán, en 1530, para el bautizo de los indios de esta ciudad (Barlow, 1949).



Fiesta de bautizos con Volador *en Colhuacán en 1530.* Códice Azcatitlán, *f. 24 v.*



Volador *para seis danzantes voladores de los otomíes orientales. Marco hexagonal.*

Cuando el *Volador* se convirtió en un simple espectáculo, los indios tal vez se sintieron liberados de las obligaciones místicas de sus números sagrados. En efecto, Torquemada, que escribió a finales del siglo XVI, nos relata que entonces se había vuelto común ver cómo se ejecutaba el *Volador* con seis danzantes voladores (*Monarquía indiana*, UNAM, t. 3, libro 10, cap. 38, p. 436). Un siglo más tarde, Clavijero (t. 2, p. 183, Cesena, 1780-1781), que escribió en 1767 (según sus recuerdos, que databan de 20 años atrás), mencionó que el *Volador* a menudo se practicaba con seis u ocho danzantes voladores. Éste fue el caso en varios pueblos nahuas u otomíes de la Sierra de Puebla, pero no sucedió lo mismo con los totonacos.

b) *El mástil de la danza*

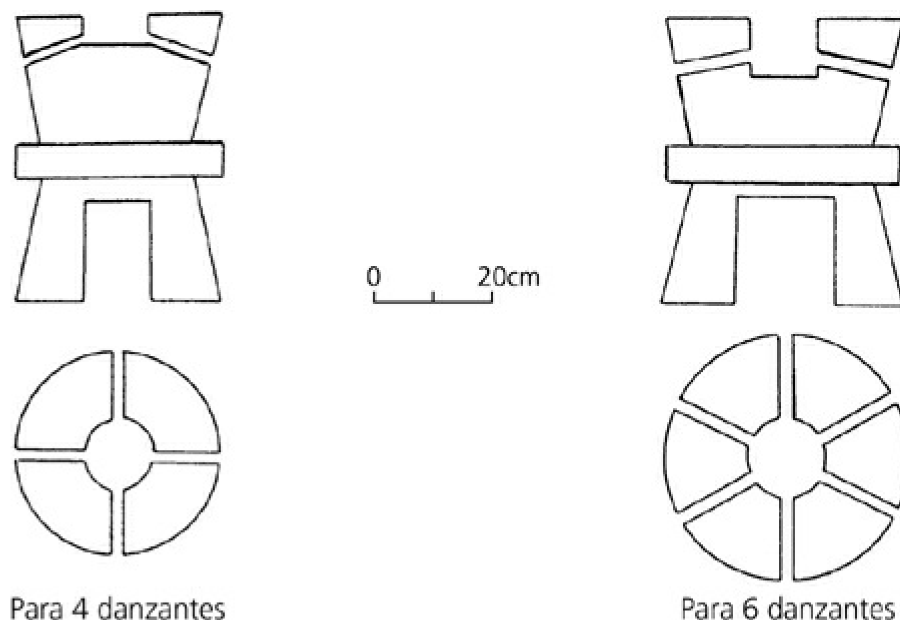
En la sierra, el mástil casi no sobrepasa los 25 m de alto. Casi siempre está hecho con madera de liquidámbar, ya que la madera de pino se considera muy quebradiza. En las tierras bajas, tropicales, cercanas a la costa del Atlántico, se utiliza el tronco de un árbol de la especie llamada *Zuelania guidonia* (SW), Britt & Millsp., de la familia de las *Flacourtiaceae*. No hace mucho, en casi todos los lugares, la "escalerilla" era un grueso bejuco que se enredaba alrededor del mástil. Desde hace unos 40 años, Petróleos Mexicanos (Pemex) regala mástiles de hierro con escalones del mismo metal, que han sido distribuidos en un gran número de pueblos, lo que favoreció la comercialización de la danza. Es preciso decir que, a pesar del exceso de buena voluntad de Pemex, dichos mástiles a veces miden más de 35 m, lo que resulta excesivo y no permite que se aprecien bien las ceremonias que se ejecutan en lo alto.

El árbol que se utilizará para la fabricación del mástil se corta casi siempre por

anticipado, después de una ofrenda ritual que se hace a la tierra o al espíritu del bosque, para pedirles que no haya accidentes. Hasta una época bastante reciente, el tronco cortado era arrastrado por yuntas de bueyes que, ahora, a menudo han sido remplazadas por un tractor. El mástil generalmente se levanta sobre la plaza de la iglesia del pueblo. Se endereza con la ayuda de travesaños y de horquetas de madera, con la tracción de las cuerdas de los danzantes. Esto exige el esfuerzo de unos 40 hombres o más, de manera que las autoridades del pueblo hacen un llamado al trabajo colectivo obligatorio, llamado faena o tequio. Se sacrifica un polluelo, o un pavezno, en el fondo del hoyo donde se levanta el mástil, lo que a menudo se considera como una especie de pago por la vida de los danzantes. El mástil no debe derribarse jamás al término de la fiesta. Debe dejarse erguido durante un periodo ritual cuyo número de días varía según cada pueblo.

c) *El bloque terminal y el marco*

El bloque terminal, llamado en náhuatl *cuauhtecomatl*, siempre se hace con madera de aguacate y a veces llega a pesar cerca de 30 k. De él se suspende un marco horizontal o *cuauhtentli*, hecho de troncos, que puede ser cuadrado o hexagonal, según el número de danzantes. En Xaltepec, las cuerdas de suspensión de dicho marco atraviesan, por medio de agujeros, la madera del bloque terminal y se cruzan en una abertura redonda hecha en la parte superior del bloque. El paso del *Volador* de cuatro a seis danzantes exige la fabricación de un nuevo bloque terminal. El pueblo de Xaltepec que, en 1998, se encontraba en una fase de transición, tenía pues dos diferentes bloques en uso.



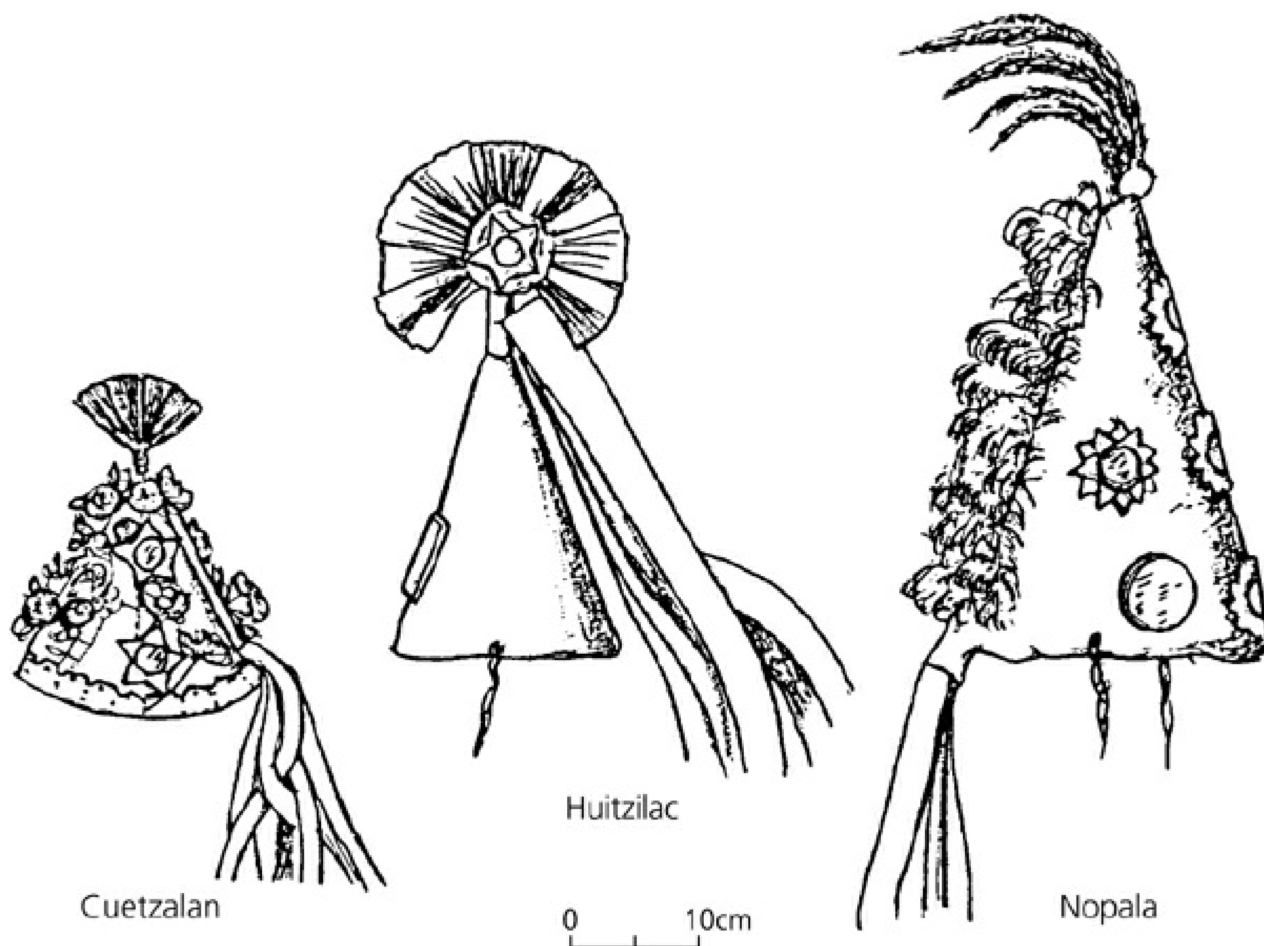
Los dos bloques terminales del pueblo de Xaltepec.

Las cuerdas de suspensión del marco no siempre atraviesan el bloque terminal. A menudo sólo se asientan en profundas ranuras que se cruzan en la cara superior del

bloque, como en Cuetzalan.

d) *Los danzantes y su vestimenta*

A los voladores los llaman *cuauhpatlanque* en náhuatl (plural de *cuauhpatlanqui*), que significa los que vuelan usando un mástil, *kosni* en totonaco y *ratakxöni* o *rataxöni*, los que vuelan, en otomí. Según el pueblo, pueden ser cuatro o seis, y antaño, podían ser hasta ocho. Siempre son hombres, pero a veces entre ellos hay un hombre disfrazado de mujer llamado la Malinche. Ésta debe estar vestida como una *xinola* (señora), una dama de la ciudad, pero su tocado varía según el pueblo. Los danzantes llevan su vestimenta blanca de todos los días con un calzón rojo con franjas doradas encima y, a veces, dos bandas rojas cruzadas por el torso. Su tocado ritual es un gorro cónico adornado a menudo con flores y coronado con un moño redondo de papel plisado.



Gorros cónicos de los Voladores.

La forma del gorro cónico varía según los sectores o los pueblos. Éste es corto y poco elevado en Papantla y en las tierras bajas cercanas a la costa del Golfo de México, al igual que en las tierras frías donde viven los nahuas llamados olmecas-mexicanos del

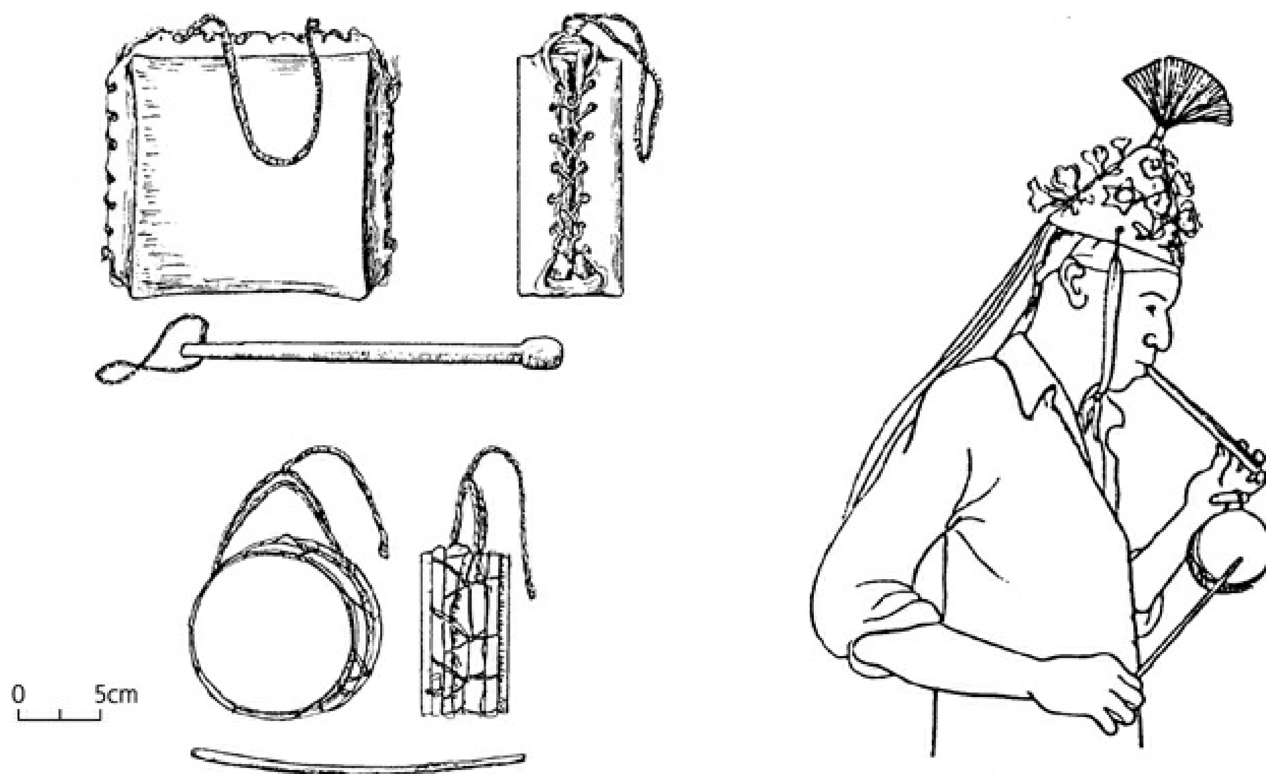
sur de la sierra.

Sahagún (*Códice Florentino*, libro 8, cap. 12, p. 35) nos relata que, en Tenochtitlan, a los gorros cónicos puntiagudos los llamaban *copilli* y que a veces los reyes los usaban para ir a la guerra. En nuestros días, en la región de Chicontepec, al sureste de la Huasteca, la palabra *copilli* aún se sigue usando para referirse a los gorros cónicos rituales, tal como lo mostraron F. Baez Jorge y A. Gómez Martínez (1998, p. 43). Pero esta palabra no se conoce en la Sierra de Puebla, donde a cualquier tocado de danza le dicen de manera imprecisa "corona". En la época colonial, los voladores del altiplano central mexicano no utilizaban gorro cónico.

e) *La música de la danza*

El músico de los voladores toca una pequeña flauta de carrizo con tres agujeros y un pequeño tambor que puede ser cuadrado y plano, o cilíndrico. La combinación de la flauta con el tambor, que era muy común en la Europa del siglo XVI, fue rápidamente adoptada por los indios, tanto en México como en Perú.

Un dibujo peruano de Guaman Poma de Ayala (1936, p. 44) muestra que la flauta asociada al tambor conformaba la música militar de los conquistadores españoles, lo que debió de sorprender a los indios. Pero el tambor que Guaman Poma de Ayala dibujó es de tipo europeo común y corriente, de grandes dimensiones. El mérito de los indios fue haber fabricado tambores pequeños para asociarlos mejor con la flauta. En la Sierra de Puebla, los voladores utilizan pequeños tambores que por lo general son más o menos planos y que, según el pueblo, pueden ser cilíndricos o cuadrados. La forma cilíndrica se adoptó, evidentemente, de la tradición española. La forma cuadrada es probablemente un invento indígena original. En nuestro sector de estudio de la Sierra de Puebla, la tradición indígena asegura que, antiguamente, el músico del *Volador* no tocaba el tambor sino simplemente la flauta, dado que, por sí sola tiene poderes mágicos. Los totonacos del norte estudiados por Ichon (1969, p. 331) dicen solamente que la flauta es el instrumento musical del Sol, pero sus mitos la atribuyen también al dios del maíz.



Tambores de la danza del Volador.

El músico del *Volador* es a veces uno de los danzantes. Después de haber tocado sus instrumentos en el suelo, sube a lo alto del mástil para tocar de cara a los cuatro puntos cardinales, primero sentado y después de pie. A veces logra descender volando, cabeza abajo, sin dejar de tocar sus instrumentos, pero esto exige una gran destreza y no todos los músicos son capaces de hacerlo. Existen diferentes sones para cada fase de la danza, ya sea que se ejecute en el suelo o en el aire.

Cada uno de los danzantes acompaña la música sacudiendo una sonaja llamada *ayacachtle* en náhuatl o *maqsasat* en totonaco. Pero en Nopala, Cuaxicala y tal vez en otros lugares, la sonaja es remplazada por un sistro compuesto por varias rondanas de metal, instrumento de origen mediterráneo al que también llaman *ayacachtle*.

f) *El ayuno ritual*

Los danzantes, y también el que representa a la Malinche, están estrictamente obligados a someterse a un "ayuno" ritual antes de llevar a cabo su danza. Este ayuno, que puede durar entre cuatro y 20 días según el pueblo, consiste principalmente en una abstinencia total de cualquier relación sexual. A veces, los danzantes incluso llegan a dormir todos juntos en la iglesia como prueba de su continencia. Los accidentes del *Volador*, casi siempre mortales, se deben a la caída del que baila en lo alto de mástil. Generalmente se atribuyen al incumplimiento de este tabú sexual por parte de alguno de los danzantes. Se considera que la víctima no es necesariamente el culpable de dicha infracción. A veces,

se incrimina al olvido de la ofrenda hecha al pie del mástil (Ichon, 1969, p. 332), pero esto es muy poco frecuente.

4. DIVERSIDAD DEL *VOLADOR* EN LA SIERRA DE PUEBLA Y SUS ALREDEDORES

En la región que nos ocupa existen, o existían hasta hace poco, varias formas de ejecutar la danza del *Volador*. A excepción del vestigio, muy poco común, de la forma arcaica con dos danzantes voladores, estas diferencias de un pueblo a otro se explican por diversas innovaciones bastante recientes, difíciles de fechar con precisión, pero todas parecen ser posteriores al final del siglo XVIII, y haberse debido a la influencia de indios evolucionados del altiplano central, quienes debían de ser sobre todo de la ciudad vecina de Tulancingo. Dichas innovaciones se refieren principalmente al aumento en el número de danzantes y a la aparición del papel de la Malinche. Se limitaron geográficamente a un sector bastante restringido, situado entre el río Pahuatlán al norte y el río Necaxa (o Totolapan) al sur. Afectaron principalmente los municipios de Acaxochitlán, Huauchinango, Naupan, Xicotepec, Chila, San Bartolo Tutotepec e Ixhuatlán de Madero.

De manera general, los nahuas del centro y el sur de la Sierra de Puebla han conservado la forma clásica del *Volador* con cuatro danzantes y sin Malinche. Pero dentro del sector de las innovaciones, y sobre todo en las cercanías de Huauchinango, adoptaron no hace mucho un *Volador* con seis danzantes voladores y con Malinche. En la primera mitad del siglo XIX, se llegó a practicar en Huauchinango un *Volador* con ocho danzantes, forma actualmente olvidada. Los totonacos, que en todas partes conservaron el *Volador* con cuatro danzantes, añadieron la participación de una Malinche en cinco pueblos situados justo al sur del río Pahuatlán. Los otomíes de Huehuetlilla y de sus alrededores, (igualmente al sur del río Pahuatlán) crearon una forma original de *Volador* con seis danzantes, entre ellos una Malinche. Los otomíes del sector septentrional de San Bartolo Tutotepec han mantenido el *Volador* con cuatro danzantes, pero adaptándolo al carnaval e introduciendo también una Malinche.

a) *El* Volador *clásico, con cuatro danzantes voladores y un capitán encargado de realizar ritos en lo alto del mástil*

En la época colonial, el *Volador* con cuatro danzantes, sin Malinche, dominaba en todo el centro de México y en algunas regiones vecinas de los actuales estados de Guerrero y Oaxaca. Seguramente también se practicaba en la Huasteca y en la Sierra de Puebla. En nuestros días, dicha forma predomina entre los huastecos, entre casi todos los totonacos y también entre casi todos los nahuas ya sean de la Huasteca, de la Sierra de Puebla o de la región de Xalapa.

Dicha forma tradicional fue la que Ichon (1969, pp. 227-239) describió entre los totonacos septentrionales que viven al norte del río Pahuatlán, principalmente en

Pantepec, Huitzilac y San Pedro Tzilzacuapan. Pero también es la de los totonacos de las tierras bajas situadas entre la Sierra de Puebla y las costas del Golfo de México. A menudo la han descrito, fotografiado y filmado en Papantla, pueblo turístico importante, donde los danzantes, actualmente sindicalizados, la han comercializado y exhibido en todo el mundo. Anteriormente se practicaba también en Misantla, entre los totonacos del sureste. Los totonacos del centro de la sierra la siguen practicando e Irmgard Johnson pudo observarla en Olintla, pueblo que antaño dependía del reino de Hueytlalpan.

Aquí nos conformaremos con evocar brevemente la ejecución de la danza tal como la estudió Ichon y tal como pudimos observarla nosotros mismos en Huitzilac. En Papantla tuvimos la oportunidad de verla varias veces, pero no fue sino hasta después cuando supimos que ahí cada grupo de danzantes conserva una máscara sagrada, a la cual se rinde un culto muy poco conocido. En todos los lugares, el capitán totonaco es también el músico y ejecuta los ritos en lo alto del mástil. Para esto, empieza sentado en el bloque terminal y toca viendo hacia el este y echándose por momentos hacia atrás hasta tocar de cara al cielo. Posteriormente hace lo mismo viendo hacia el norte, hacia el oeste y finalmente hacia el sur. Después de esto, se pone de pie sobre el bloque terminal y baila sin dejar de tocar sus dos instrumentos, primero de cara al este y después hacia cada uno de los otros puntos cardinales. Finalmente, se sienta en el bloque terminal y continúa tocando la flauta y el tambor mientras los cuatro danzantes, que se han dejado caer hacia atrás, descienden volando hasta llegar al suelo, donde aterrizan corriendo. El vuelo gira en sentido contrario a las manecillas del reloj. Los danzantes están amarrados por el talle y deben volar con la cabeza hacia abajo y los brazos extendidos, como aves que descendienden planeando. Para mantenerse de esta manera, cuando aún no usaban zapatos, se asían a su cuerda de suspensión entre el primero y el segundo dedo de sus pies. Antes de llegar al suelo, se dan vuelta para aterrizar. El capitán pone en peligro su vida cuando baila de pie en lo alto de mástil, tal como lo han demostrado varios accidentes. Contrariamente a lo que muestran muchos dibujos infundados, no es posible mantenerse de pie sobre el bloque terminal durante el vuelo de los danzantes, ya que dicho vuelo sacude fuertemente el mástil, lo cual no permitiría al capitán conservar el equilibrio.

Finalmente, es necesario añadir que los cuatro voladores bailan también en el suelo, antes y después de sus vuelos. Estas danzas en el suelo se hacen al pie del mástil, a veces en ronda, pero casi siempre en dos filas paralelas, frente al mástil.

La forma clásica del *Volador*, con cuatro danzantes y su jefe, pero sin Malinche, era también anteriormente practicada por todos los nahuas del sur de la Sierra de Puebla que hablan un dialecto nahuat a menudo llamado olmeca-mexicano. Nosotros pudimos observar esta danza en Cuetzalan y otros lugares. Logramos conseguir información sobre ella, principalmente en Yaonahuac. También podemos decir que prácticamente es la misma que la de los totonacos y los nahuas, de la cual acabamos de hablar.

b) Volador *nahua con ocho danzantes voladores y un capitán, visto en Huauchinango,*

en el siglo XIX

Sólo conocemos este *Volador* con ocho danzantes por un dibujo de Carlos Nebel hecho en Huauchinango, en 1829 o 1830, y publicado en París en 1836. El marco giratorio tenía forma circular. Los danzantes que, en pleno vuelo, estaban bastante cerca unos de otros, jugaban a golpear a su vecino más cercano con una vara. El dibujo muestra también a un capitán que, durante el vuelo, bailaba de pie sobre el bloque terminal, lo cual es prácticamente imposible, como ya hemos dicho anteriormente. Gracias a Clavijero, sabemos que el *Volador* con ocho danzantes era común en el altiplano a mediados del siglo XVIII. La rica y desarrollada comunidad indígena de Huauchinango debió de conocerlo por sus contactos con la ciudad de Tulancingo y quiso darse el lujo de realizar esta innovación. Éste fue el último testimonio de la tendencia secular del *Volador* de aumentar el número de danzantes que toman parte en el vuelo. No sabemos en qué momento dejó de practicarse el *Volador* de ocho danzantes en Huauchinango. Podemos suponer que fue víctima de las guerras civiles de la época o de la supresión de la comunidad indígena local.

c) Volador *de los totonacos de Ozomatlán y sus alrededores, con cuatro danzantes voladores y una Malinche*

Ozomatlán, situado justo al sur del río Pahuatlán, es un pueblo totonaco de origen antiguo, que goza de un real prestigio en el ámbito de las tradiciones religiosas. Dos pueblos vecinos, Cuahueyatla y Copila, siguen (o seguían hasta hace poco) el ejemplo de Ozomatlán practicando el mismo *Volador* con cuatro danzantes y una Malinche. En estos pueblos, la Malinche, quien llevaba un vestido de mujer, remplazaba al capitán, y bailaba en el bloque terminal frente a los cuatro puntos cardinales, pero sin tocar la flauta y el tambor. Para ejecutar este peligroso papel, que era muy admirado, se escogía a un muchacho particularmente valiente, ya que tenía que arriesgar varias veces su vida saltando sobre el bloque terminal con los pies juntos. Este *Volador* todavía se baila en Copila. En Ozomatlán lo abandonaron en 1958 o 1960.

d) *El* Volador *con seis danzantes voladores y una Malinche, adoptado por nahuas de los alrededores de Huauchinango*

Los nahuas de Huauchinango y de sus alrededores no conservaron el *Volador* con ocho danzantes, pero poco a poco eliminaron la forma clásica del *Volador* con cuatro danzantes, la cual se mantuvo bastante tiempo en algunos pueblos alejados como Alseseca y principalmente en Xicotepec y San Agustín, es decir, en la zona donde la influencia de Tulancingo era más lejana. En todos los otros lugares, poco a poco se impuso la moda de un *Volador* con seis danzantes y una Malinche. Esta sustitución se realizó progresivamente, de pueblo en pueblo. Parece haber empezado a finales del siglo XIX y aún no termina totalmente, dado que los *Voladores* de Xaltepec siguen usando

tanto el bloque terminal para cuatro danzantes como el bloque para seis. En San Miguel Acuautla, donde se abandonó el *Volador* hace mucho tiempo, se conservan aún los últimos bloques terminales de los dos tipos. El centro de difusión del *Volador* con seis danzantes y una Malinche fue durante mucho tiempo el pueblo de Patoltecoya, situado cerca de Huauchinango hacia el noreste. Este tipo de *Volador* nahua con Malinche es, o era, parecido al de los totonacos de Ozomatlán, del cual acabamos de hablar.

Pero es necesario agregar que algunos pueblos nahuas, situados más al oeste, han conservado el recuerdo de haber abandonado el *Volador* clásico con cuatro danzantes para imitar el *Volador* otomí de Huehuetlilla con sus seis danzantes, entre ellos una Malinche. Se trata sobre todo de Santa Catarina y San Francisco Atotonilco, ambos situados en el municipio de Acaxochitlán, Hidalgo.

e) *El* Volador *otomí de Huehuetlilla con seis danzantes voladores, uno de los cuales es una Malinche*

Este *Volador*, ejecutado sobre todo en Chila o en Pahuatlán, tuvo su momento de fama, pues, en 1936, Helga Larsen lo descubrió y lo dio a conocer al año siguiente. Se trata de un *Volador* con seis danzantes voladores, entre ellos una Malinche. La peculiaridad de esta versión es que cada uno de los seis danzantes, incluida la Malinche, sube sucesivamente a bailar y saltar en el bloque terminal, lo que naturalmente multiplica el riesgo de accidentes. El músico, que forma parte de los danzantes, sube también al bloque terminal para tocar desde ahí la flauta y el tambor de cara a los cuatro puntos cardinales. Después de esto participa en el vuelo, con la cabeza hacia abajo, sin dejar de tocar sus dos instrumentos, lo cual resulta espectacular. La Malinche toma también parte en el vuelo, pero sin ponerse de cabeza, debido a su falda.

Cuando fueron descubiertos y fotografiados en 1936, dichos voladores otomíes iban ataviados con un calzón de tela roja y llevaban, en la cabeza, una gran boina vasca roja, herencia probable de un antiguo misionero originario de Navarra. Poco después, un empresario mexicano les propuso llevarlos a Chicago, donde se preparaba una feria internacional. Aceptaron a cambio de dinero en efectivo. Pero los organizadores estadunidenses se decepcionaron, ya que les habían prometido una danza azteca de guerreroságuila, y les llevaban a unos pobres otomíes en calzones y boinas vascas rojas. Entonces les pidieron a los danzantes vestirse con una gran capa de tela, cubierta de plumón de pollo pintado de café, y ponerse en la cabeza una especie de gorro de cartón pintado, que habían fabricado para ellos, y que, se suponía, representaba un casco azteca con un pico de águila. Los pobres diablos aceptaron sin entusiasmo, pero se volvieron más comprensivos cuando recibieron de los estadunidenses una retribución económica que les pareció astronómica comparada con lo que les daban normalmente en la municipalidad de Pahuatlán. Después de esto, ya de regreso en la sierra, cuando les propusieron participar en las fiestas locales, pedían retribuciones más elevadas, argumentando que, en lo sucesivo, volarían vestidos de guerreros-águila aztecas. Logrando de este modo cierto aumento en su pago, conservaron su nueva vestimenta,

misma que usan hasta nuestros días. Cuando tuvimos la oportunidad de verlos bailar, en marzo de 1954, en la Fiesta de las Flores de Huauchinango, su anciano músico era el único que todavía llevaba la boina roja de antaño. Además, se jactaba ante los demás diciendo que prefería su boina a vestirse con plumas de pollo y que, además, el casco le habría estorbado para tocar la flauta.

Huehuetlilla es sólo un pequeño pueblo del municipio de Chila, pero sus voladores han gozado mucho tiempo de gran prestigio en los alrededores. Su manera de bailar era la misma que la de los pueblos otomíes de Cuaxtla y Santa Mónica. En otra época, cada año se invitaba a los voladores de Cuaxtla para que fueran a volar en la fiesta de San Pedro Tlachichilco. Los de Santa Mónica iban, de igual forma, a Metepec y a Santa Ana Hueytlalpan, hasta que, en 1978, ocurrió un accidente mortal en Metepec. Por otra parte, los voladores nahuas de Santa Catarina, Atla, Xolotla y San Francisco Atotonilco nos dijeron que su forma de volar, con seis danzantes, estaba inspirada en la danza de los otomíes de Huehuetlilla. Galinier (1990, pp. 392-393), quien dedicó dos páginas al *Volador* otomí de Huehuetlilla, parece no haberse dado cabal cuenta de que su forma actual de danza había tenido un pasado anterior diferente a la transformación que tuvo lugar en Chicago, a pesar de que el artículo de Helga Larsen lo comprueba (1937 b).

f) *El* Volador *otomí del carnaval de San Bartolo Tutotepec y sus alrededores*

Esta forma sorprendente de *Volador* la llevan a cabo los otomíes que se encuentran al noroeste y un poco fuera de nuestra zona de estudio propiamente dicha. Fue estudiada de manera muy completa por Galinier (1990, pp. 335-413), de modo que nosotros sólo describiremos lo esencial. Esta danza constituye el caso único de una gran danza ritual prehispánica completamente incorporada a un conjunto ceremonial de tradición colonial, el del carnaval. Los principales actores de este carnaval son danzantes enmascarados, llamados "viejos", así como sus "hermanas", hombres disfrazados de mujeres, con el rostro cubierto por un velo, llamadas "viejas" o "damas". Forman parte de la danza de los *Viejos* o *Huehues*, de los cuales hablaremos en el capítulo XIII (p. 328). Los viejos pueden subir al mástil y volar, algo que las viejas no hacen. Otros dos personajes desempeñan un papel simbólico esencial, principalmente en el inicio de la fiesta, pues representan a la pareja primordial de seres supremos que, se supone, dominaron el mundo en el inicio de los tiempos. Uno es el viejo fálico llamado *hmuyantö*, que a veces es representado por un maniquí enmascarado sentado al pie del mástil del *Volador*. Su contraparte femenina, llamada *hörasu*, es considerada como una mujer lúbrica, muy fecunda y eternamente encinta, cuyo hijo es el diablo. Este viejo y su vieja son considerados otomíes y ella, para demostrarlo, lleva la vestimenta indígena tradicional. Pero el personaje más importante es la Malinche, cuyo papel es desempeñado por un hombre vestido de mujer, a la usanza de las damas mestizas de la ciudad, y que lleva, sobre la cabeza, un alto gorro de forma cónica adornado con flores y listones. Dicha Malinche es llamada *Nenza*, lo que significa simplemente "danzante del mástil". El músico, que permanece en el suelo, al pie del mástil, toca una pequeña flauta recta con

tres orificios y un gran tambor europeo cilíndrico de dos membranas.

Cuatro de los danzantes enmascarados, llamados viejos, que hasta ese momento bailaban en el suelo, suben al mástil, se sientan en el marco cuadrado y se amarran a sus respectivas cuerdas. En efecto, esta forma modernizada de *Volador* conserva la tradición original del vuelo con cuatro danzantes. La Malinche sube en último lugar y primero se sienta en el bloque terminal. Desde ahí, sopla aguardiente volteándose sucesivamente hacia los cuatro puntos cardinales: este, norte, oeste y sur. Toca también la flauta, sin tambor, si conoce los sones apropiados. Entonces viene la fase más emocionante: la Malinche se pone de pie en el bloque terminal y, desde ahí, baila durante mucho tiempo viendo hacia el este y después hacia los otros puntos cardinales, dando, cada vez, saltos tan altos como sea posible. Así, después de haber puesto su vida en peligro varias veces, se vuelve a sentar en el bloque terminal. Es entonces cuando los cuatro danzantes enmascarados, llamados viejos, se dejan caer hacia atrás y realizan su vuelo, pero sin ponerse cabeza abajo. Una vez en el suelo, bailan durante un largo rato, de manera algo cómica. Al final, la Malinche baja tranquilamente por el mástil ayudándose de la "escalerilla", es decir del grueso bejuco enredado en el mástil. Pero un día, en 1975, la Malinche de Piedra Ancha no tuvo necesidad de bajar de esta manera, pues se había caído cuando realizaba los saltos en lo alto del mástil (Galinier, 1990, p. 397).

g) Volador *otomí del carnaval de la región de Ixhuatlán de Madero*

El *Volador* otomí del carnaval que acabamos de mencionar no está limitado a los alrededores de San Bartolo Tutotepec. También se practica más hacia el noreste, en la región de Ixhuatlán de Madero (Veracruz), donde los otomíes conviven con nahuas que comparten una parte de sus creencias y sus prácticas. El carnaval otomí del pueblo de El Zapote, a 4 km al sureste de Ixhuatlán de Madero fue estudiado por Roberto Williams, quien incluso le dedicó una película realizada hacia 1950. Otro carnaval idéntico pudo observarse en 1971 en Santa María Apipilhuasco, a unos 10 km hacia el sureste.

Ahí encontramos a los danzantes llamados viejos y a sus damas. Incluso hay un comanche. Se puede encontrar sobre todo al *Nenza* (o Malinche), vestido de mujer, que baila peligrosamente en lo alto del mástil. La vieja diosamadre no aparece, pero el personaje central, esencial de este carnaval, es el abuelo de los *Viejos* llamado *Xihta*. Está representado por una especie de ídolo ligero, hecho con hojas y con hierbas amarradas con hebras de yuca y lleva una máscara de madera. Dicho maniquí reverenciado no se encuentra sentado al pie mástil del *Volador*, sino que reina de pie frente a un altar levantado en la plaza del pueblo. Durante toda la fiesta, recibe oraciones, incensaciones, ofrendas de comida y bebida. Pero, cuando se termina el carnaval, lo avientan con menosprecio a la maleza. Sólo su máscara de viejo se conserva hasta el año siguiente. Se conforman con decir que llegó a su fin el desempeño de su papel, que era el de representar la vida vegetal del año que acaba de transcurrir.

5. CREENCIAS RELATIVAS AL *VOLADOR* EN LA SIERRA

a) *Carácter solar y sagrado de la danza del* Volador

Entre todas las danzas practicadas actualmente en nuestra región de estudio, la danza del *Volador* es la que mejor ha conservado cierto carácter sagrado. De ahí los ritos de abstinencia sexual que, en Pantepec, incluyen una noche entera de vigilia en la iglesia. De ahí también los ritos tradicionales de culto al mundo, con saludos y ofrendas solemnes hechos desde lo alto del mástil hacia los cuatro puntos cardinales, o cuatro direcciones del universo. Por último, los tres pueblos de la región están de acuerdo, o lo estaban hasta hace poco, en pensar que los danzantes del *Volador* y sus músicos merecen, después de su muerte, una suerte privilegiada en el más allá, sobre todo si murieron por una caída desde lo alto del mástil.

Este carácter sagrado del *Volador* está justificado por los mitos y sobre todo por los mitos solares que aún siguen vigentes en la región. Ya mencionamos anteriormente, en el capítulo XI (p. 251), la creencia bastante general en la sierra según la cual, en los tiempos míticos, las diferentes danzas podrían haber sido creadas para ayudar al héroe cultural a triunfar sobre el mal y a vencer las tinieblas. De acuerdo con esta idea, encontrada principalmente en Ozomatlán, los primeros voladores habrían incluso acompañado y ayudado al Cristo-Sol en su primera subida al cielo. Su ascensión mítica sería de alguna forma representada, de manera simbólica, cada vez que los actuales danzantes suben a lo alto del mástil. Agreguemos, finalmente, que ciertas leyendas locales, de las que hablaremos más adelante, cuentan que algunos voladores de tiempos antiguos fueron hechizados y luego transformados en señores del rayo y de la lluvia.

b) *Voladores otomíes del carnaval que representan demonios de la vegetación*

Acabamos de mencionar el carácter aberrante del *Volador* de los otomíes de San Bartolo Tutotepec que se halla actualmente incorporado a los ritos del carnaval. Estos otomíes proporcionaron a Galinier (1990, pp. 336-354) una variedad de mitos y comentarios sobre este tema. De ahí sobresale que la danza evoca el tiempo mítico de los inicios del mundo, cuando reinaba la pareja primordial formada por un viejo fálico y su esposa lúbrica y fecunda. Durante su cándido reinado, el mundo cayó en poder de sus hijos, a los que Galinier llama demonios de la vegetación y de la naturaleza salvaje y fecunda (1990, p. 314). De acuerdo con la versión más difundida (Galinier, 1990, pp. 336-341), estos diablos nefastos habrían creado el carnaval para intentar (sin éxito) impedir a Cristo que los suplante volviéndose el Sol. Como perseveró, los demonios lograron apoderarse de él, lo crucificaron, lo sepultaron y mandaron vigilar su tumba por si llegaba a resucitar. Pero el gallo los traicionó, pues no les avisó de su resurrección, tal como lo habían convenido. Gracias a esto, Cristo pudo salir de su sepultura durante la noche y subir al cielo sin encontrar obstáculos, convirtiéndose de esta manera en Dios, es decir en el Sol

(Galinier, 1990, p. 345). Entonces, los demonios perdieron lo esencial de su poder, pero el viejo Amo del mundo, el venerable Gran Señor, les concedió el perdón, lo que permitió que el carnaval subsistiera, repitiéndose todos los años, cada vez, con la reaparición de la vieja pareja primordial. En otra versión, citada más brevemente por Galinier (1990, p. 394), el mismo Dios habría creado el *Volador* para distraer a los demonios y apartarlos de su intención de oponerse a la ascensión de Cristo.

De cualquier forma, en el siglo XIX, los cuatro voladores otomíes del carnaval se seguían cubriendo con fibras vegetales de heno o *pachtle (Tillandsia usneoides),* para mostrarse como uno de los espíritus de la vegetación. Al ser, en esencia, demonios llenos de pecados (que confiesan a la vieja diosa-madre), pertenecen a la Tierra y no pueden más que volver a ella desde lo alto de su mástil. Por el contrario, a la Malinche o *Nenza*, que baila en lo alto del mismo mástil, la relacionan con pájaros celestes y solares como el águila o el gavilán, que evidentemente son capaces de volar para elevarse hacia el cielo. Galinier (1990, p. 395) cree que a la Malinche-*Nenza* la identifican totalmente con Cristo. Al respecto, nosotros nos inclinaríamos más bien pensar que, por su vuelo, ella ayuda a Cristo a elevarse y lo acompaña durante su ascensión, lo que muestra el poder cósmico de la danza.

c) *Simbolismo sexual del* Volador *otomí*

En dos de sus obras, Galinier (1990, pp. 296, 402-403, y después en 1997, pp. 198-203) estudió el *Volador* otomí y piensa que, ante todo, tiene un simbolismo sexual. Insiste principalmente en el carácter fálico que los otomíes atribuyen al mástil de esta danza. En su opinión ahí existe una evidencia que no necesita ser explicada, principalmente en los mitos. De hecho, los otomíes ven claramente que el mástil penetra en la cavidad inferior del bloque terminal de la misma forma que un falo entra en una vulva. Pero no lo comentan de forma explícita, pues es evidente.

d) *Problema de la Malinche del* Volador

La participación en el *Volador* de un danzante disfrazado de mujer y llamado Malinche es, quizá, una costumbre bastante reciente en la sierra, probablemente debido a un préstamo tomado de los indios aculturados del altiplano central. Su práctica no existe más que en un sector limitado de la Sierra Norte de Puebla y, ahí, sólo es general entre los otomíes, el grupo que estuvo más en contacto con la gente del altiplano. Entre los totonacos y los nahuas sólo está en uso en una docena de pueblos de los cuatro municipios de Acaxochitlán, Naupan, Huauchinango y Xicotepec. Es desconocida para los nahuas que hablan el dialecto llamado olmeca-mexicano del sur de la sierra (Cuetzalan, Teziutlán, Tlatlauquitepec, Yaonahuac), para los totonacos del norte (Pantepec, Huitzilac) así como para los del este (Papantla, Tecolutla), del sureste (Misantla) y del suroeste (Hueytlalpan, Olintla, etcétera).

Los otomíes de San Bartolo Tutotepec llaman *Nenza* a la Malinche del *Volador*, lo que significa simplemente "danzante del mástil". La parte más importante de su papel es bailar y sobre todo saltar, con los pies juntos, en lo alto del mástil, arriesgando su vida con cada salto. Se dice que estos saltos son vuelos, ya que se considera que la Malinche es un ave protectora de los danzantes. Esta ave es un gavilán que es un diminutivo del águila.

Hace poco, los voladores totonacos de Ozomatlán esperaban también que su Malinche hiciera peligrosos saltos en lo alto del mástil. La admiraban en este papel y le concedían una gran importancia, pero sin llegar a creer que representara a Cristo, ni al Sol, que son considerados, antes que nada, como seres masculinos. Al parecer veían en ella a un espíritu celeste femenino, bastante mal definido. Por ejemplo, la idea que los nahuas de Nopala tenían de su Malinche parece haber sido la misma que la de los totonacos de Ozomatlán.

e) *La leyenda de los voladores llevados hasta el cielo*

Ichon (1969, p. 355-356) presenta brevemente la versión más común de esta leyenda, tal como se la contaron los totonacos del norte. En ella se dice que cierto día de fiesta, de los tiempos antiguos, cuatro danzantes voladores y su capitán se encontraban en lo alto de su mástil cuando súbitamente fueron llevados al cielo del este, junto con sus cuerdas y su dispositivo giratorio. Algunos días después, regresaron volando como aves, pero su mástil ya había sido derribado y no pudieron posarse sobre él. Entonces se volvieron a ir y nunca más regresaron. Todos los totonacos y los nahuas de la sierra, así como los indios de las planicies y montes colindantes del Golfo de México conocen esta leyenda en su versión simple. De igual forma, la cuentan los huastecos y los nahuas de la Huasteca. En todas estas regiones, surgió una regla de esta leyenda, según la cual el mástil del *Volador* nunca debe derribarse inmediatamente después de haberse utilizado para una fiesta. Tal vez los otomíes conocen también la leyenda de los voladores que fueron llevados al cielo, pero Galinier no lo menciona. En nuestro sector de estudio, esta leyenda presenta a veces variantes interesantes, sobre todo entre los nahuas. Citaremos dos de ellas.

En Cuaxicala, Erasmo Cruz nos la contó de la siguiente forma. Un hombre de los tiempos antiguos tenía muchos hijos legítimos y un hijo natural. Éste era menospreciado y odiado por sus hermanos, quienes lo acusaban de ser un perezoso porque se pasaba el tiempo tocando la flauta. Pero esta flauta era mágica, y cuando quiso mostrar su poder, por medio de su música, logró que cayeran en un instante tantos árboles como sus numerosos hermanos celosos habían tirado trabajando desde el amanecer hasta el anochecer. Un buen día, el perezoso aconsejó de forma traicionera a sus hermanos erguir un mástil de *Volador*, y éstos lo hicieron. Todos subieron y se lanzaron hacia atrás para ejecutar un vuelo habitual. Eran tan numerosos que cuando comenzaron el vuelo parecían formar en el aire una "gran flor" abriéndose. Entonces, el hermano músico tocó su flauta mágica de tal forma que todos fueron llevados al cielo, hacia el sol naciente, con

sus cuerdas y su bloque terminal. Desaparecieron para siempre, pues se habían convertido en espíritus del trueno y la tormenta. El que los envió de esta manera hacia las nubes no era otro que el famoso héroe mítico llamado 9-Viento, *Chicnahui Yeyecatl*, al que se considera que puede regir sobre los espíritus del trueno y que además, es el señor del maíz.

En Coacuila, pueblo nahua ubicado al sur del río Totolapa, el viejo curandero-adivino José Santiago Mata nos contó la historia de una forma bastante diferente. Según él, en tiempos muy antiguos, en un año de gran sequía hubo seis o siete meses sin lluvia alguna. Los hombres estaban muy afectados y fueron a ver a un famoso adivino que les aconsejó hacer una gran fiesta para pedir lluvia, con oraciones, ofrendas, danzas, música, fuegos artificiales, cohetes y distribución de comida y bebida. Los voladores invitados a participar en esta fiesta se prepararon perfectamente, yendo incluso a dormir durante 20 noches a la iglesia para no arriesgarse a ser tentados por sus mujeres. El día de la fiesta, cuando estaban en lo alto del mástil y se lanzaban a volar, fueron llevados hacia el cielo y desaparecieron volando hacia el este, junto con sus cuerdas, su marco y su bloque terminal. Aproximadamente 12 días después, las oraciones de la fiesta fueron al fin escuchadas y empezó a llover. Pero lo hizo de manera excesiva, sin parar un solo instante durante ocho días. De nuevo, los hombres fueron a consultar al adivino, quien les aconsejó no preocuparse, pues eran los voladores los que, después de haber ido a buscar agua del mar, a la parte oriental, finalmente habían regresado para satisfacer las peticiones que les habían hecho. Ya no eran hombres, pues, una vez que habían subido al cielo, se habían convertido en dioses de la lluvia encargados de regar la tierra, pero también de sostener los cuatro ángulos del mundo. *Acipaquihtla*, el señor del océano, les proporcionó el agua y los envió a llevarla hacia los cerros, en forma de nubes de lluvia, de viento y de niebla, acompañadas de relámpagos y truenos.

f) *¿Era el* Volador *de antaño una danza de las águilas?*

Los huastecos del sureste del actual estado de San Luis Potosí, y anteriormente sus vecinos de lengua náhuatl, llaman a sus voladores danzantes-gavilanes o danzantes-águilas. Admiten que dichos danzantes voladores representan águilas míticas que siguen siendo poderosas, pero que fueron sobre todo temidas y feroces en tiempos muy antiguos. Este simbolismo corresponde quizá al de los antiguos mexicas, pues, probablemente, los guerreros-águila aztecas eran también danzantes del *Volador*.

En la Sierra de Puebla y en las zonas tropicales aledañas, la mayoría de los indios actuales admiten comúnmente que los voladores "son" aves, pero casi no se preocupan por saber de qué especie se trata. A veces proporcionan, a este respecto, respuestas fantasiosas (Ichon, 1969, p. 337). Sin embargo, algunos indicios hacen pensar que, probablemente, también en estos lugares el *Volador* fue considerado anteriormente como una danza de águilas. Es bastante evidente en lo que respecta a los tepehuas. En efecto, Williams García, (1963, p. 344) afirma que, para los tepehuas, los voladores de antaño eran águilas. Volaban silbando como rapaces y cada uno llevaba la imagen de una

pequeña águila en la punta de su gorro cónico. Además, los llamaban *aksok*, palabra derivada de *aksokon* que quiere decir "águila". Entre los totonacos del norte, Ichon, (1969, p. 337) señala solamente que en San Pedro Petlacotla, "se considera que el capitán de los *Voladores* es un águila, ya que, gracias a su flauta, habla el lenguaje de las aves". Finalmente, Galinier (1990, p. 398 y lám. p. 399) cree que el águila (o gavilán) es "la figura central" del *Volador* otomí de la región de San Bartolo Tutotepec y que, por ende, los voladores tal vez son águilas. Menciona además (*ibid.*, p. 392) que el músico debe tocar el *Son de los gavilanes* después del de los cuatro puntos cardinales, cuando la Malinche baila en lo alto del mástil y antes de que comience el vuelo de los danzantes.

En la Sierra de Puebla, así como en muchas otras regiones, el águila real prácticamente ha desaparecido. Se conserva un vago recuerdo, pero nadie ha podido ver una desde hace mucho tiempo. Podemos preguntarnos si el nombre de danzantes-águilas no terminó por abandonarse debido a que las águilas, ahora desaparecidas, fueron poco a poco consideradas como seres míticos, temidos y nefastos, y que resulta incluso más prudente no mencionar su nombre. En totonaco, el nombre del águila es *pichāhua*. Ahora bien, para referirse a esta ave, en el dialecto totonaco del norte, se usa la palabra en español "águila", pues la palabra *pichāhua* dejó de usarse, o sirve ocasionalmente para hablar de la cigüeña, ave casi desconocida en la región (Reid y Bishop, 1974, p. 409). Recordemos, para comparar, que la palabra *ocelotl*, que significa jaguar, ya no existe en numerosos dialectos nahuas actuales y ha sido remplazada por la palabra *tecuahquet*, que quiere decir "el que nos come", es decir, "comedor de hombres".

LA DANZA DE LAS GUACAMAYAS

La fama de estos danzantes viene principalmente de su sombrero cónico rematado con una gran aureola circular, radiante, que alcanza a veces cerca de un metro de diámetro. Pero este magnífico elemento decorativo y ritual probablemente no alcanzó su forma y dimensiones actuales sino hasta una época relativamente reciente. Lo que, por el contrario, seguramente data de hace varios siglos es el uso de un dispositivo giratorio que permite a los danzantes girar en el espacio realizando círculos incluidos en un plano vertical.

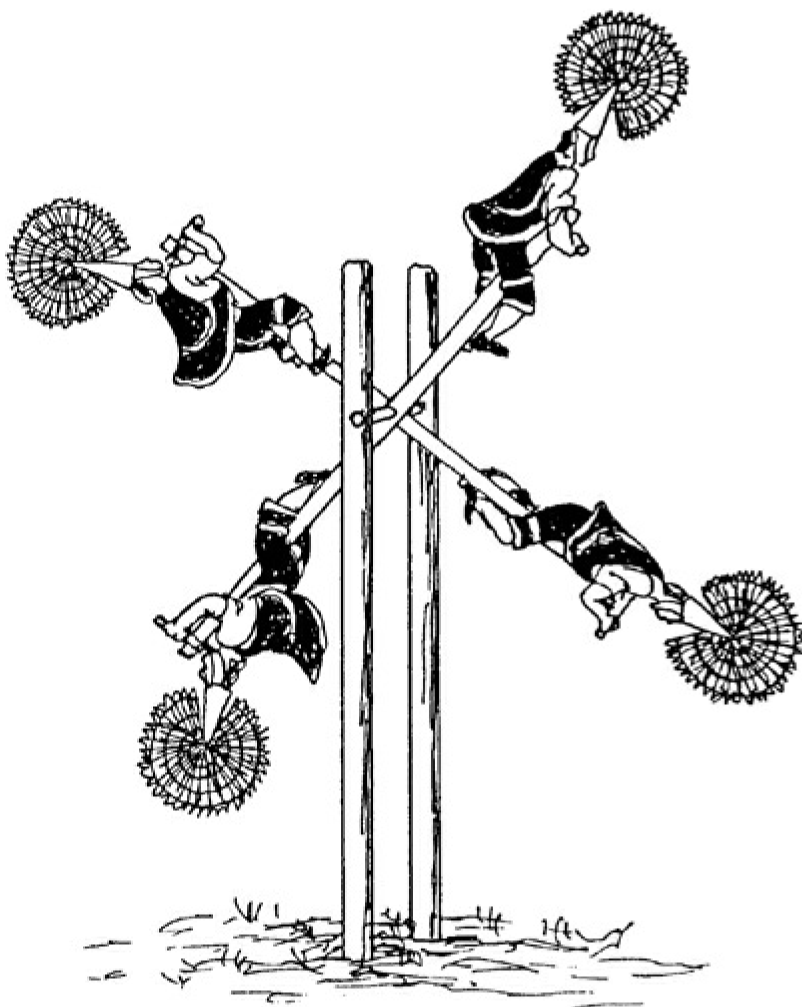
1. LA INVESTIGACIÓN, LOS DANZANTES, SUS TRAJES Y SU MÚSICA

Vimos esta danza por primera vez en 1938, en Papantla, pero era practicada entonces por un grupo totonaco que no contaba con un aparato giratorio. Posteriormente la vimos varias veces, con o sin su aparato. En Pahuatlán, en 1962, danzantes totonacos de Cuautepec (municipio de Tlaculotepec) la bailaban en el suelo. En Cuetzalan, no se utiliza el aparato giratorio, pero en 1983, el caporal de esta danza, que era un indio nacido en Yohualichan, nos proporcionó descripciones muy completas y nos permitió

grabar 22 sones de música. En 1991, se pudieron grabar otros ocho sones en Xicotepec, tocados por el capitán Miguel Gómez. Finalmente, en Tenango de las Flores, Huauchinango, Huazalingo, y en algunos otros lugares, nos proporcionaron información diversa. En los pueblos más tradicionalistas, como sucedía anteriormente en Tenango, el eje del aparato giratorio estaba instalado muy alto en un andamio, porque se creía que cuando los danzantes bailaban, volaban por el cielo.

En México, las danzas no tienen nombres en las lenguas indígenas, pues no se habla más que de los danzantes. Los que nos ocupan son llamados en náhuatl *cuezali* (palabra cuyo plural puede ser *cuezalime*, *cuezaltini*, o *cuecuezaltini*) y en totonaco *lak'a* o *lak'a lukxni* (danzantes *lak'a*); la "*k*" de *laka* es una oclusiva glotalizada. Estas palabras se refieren a las guacamayas, que también reciben el nombre de "guaguas". Existen dos especies, la más común en la región era el *ara macao*, que tenía plumas de vivos colores, rojas, azules o amarillas. En los cerros del altiplano, se podía encontrar más bien el *ara militaris*, que era sobre todo verde y azul, con grandes plumas rojas en la cola. Estas bellas aves, muy vistosas y ruidosas, fueron prácticamente exterminadas durante el siglo XX. En la Sierra de Puebla, nadie ha visto una desde hace cerca de 40 años. Los lingüistas no se han dado a la tarea de recabar, en sus vocabularios, sus nombres totonacos o nahuas. Estas palabras han ido escapando de la memoria de muchos indios que empiezan a dejar de entender el nombre de su danza. En el español regional de Papantla, se habla de danzantes guaguas (guacamayas). En la Sierra de Puebla, a estos mismos danzantes les dicen en español "cuezales", palabra que, erróneamente, a menudo se pronuncia "cuetzales" o incluso "quetzales".

Pero hay también, en el náhuatl regional, una palabra para referirse a estos mismos danzantes como los que utilizan un aparato giratorio que los pone sucesivamente cabeza arriba y cabeza abajo. Esta palabra, *motzincuepani*, significa "aquellos cuya parte inferior del cuerpo se da vuelta". Recordemos aquí que, en el siglo XVI, en el dialecto nahuat de los nicaraos, se empleaba, casi con el mismo sentido, la palabra *comelagatoazte*, que Miguel León-Portilla (1972, p. 79) explica con la palabra náhuatl *cuauh-malacatoztli*, "acción de hacer girar un pedazo de madera".

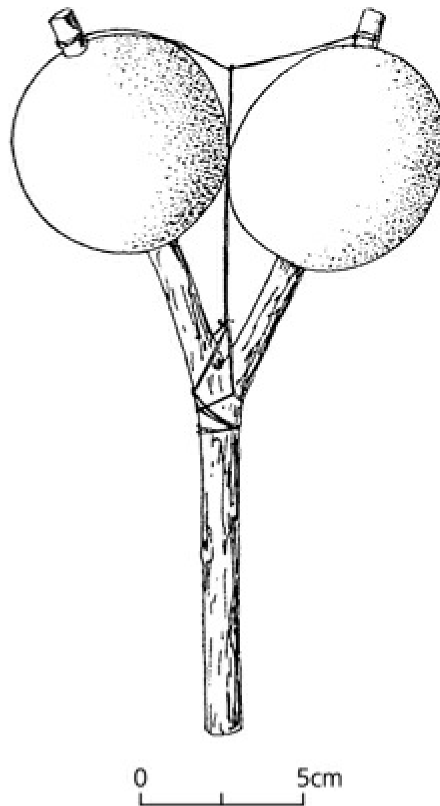


Danza de las Guacamayas *con su aparato giratorio.*

Sólo hay un músico que, al igual que el del *Volador*, toca a la vez la flauta y el tambor. La flauta, de carrizo, es sencilla, con tres orificios. El tambor es pequeño, redondo, cilíndrico, de tipo europeo. Existen unos 20 sones diferentes, que indican a los danzantes la sucesión de fases y movimientos de la danza. El músico nahua de Xicotepec insistía en el hecho de que el "son de la volada" debe tocarse solamente con la flauta, sin el tambor, pues la flauta es la única que tiene realmente un poder sobrenatural.

Los sencillos danzantes guacamayas deben ser en número par, con el fin de poder bailar en el suelo en dos filas paralelas. Generalmente son cuatro los que utilizan el aparato giratorio que tiene forma de cruz. Pero pueden ser 6, 8 o 12, con un aparato giratorio en forma de estrella. Su traje incluye, sobre todo, un calzón rojo con franjas doradas, que cae por debajo de las rodillas. Su busto está normalmente cubierto a medias por una capa del mismo color, drapeada sobre el hombro izquierdo, lo que hace pensar un poco en la tilma prehispánica. Esta capa es a menudo remplazada por dos simples pañuelos rojos entrecruzados por el pecho. En la cabeza, el danzante lleva un gorro cónico rojo rígido, sostenido por medio de un barbiquejo. En la punta del cono de este

gorro, se encuentra el punto central de una especie de gran aureola circular, formada de delgadas varillas radiantes, de caña ranurada, entretejidas con listones de seda o papel brillante. Antiguamente, el extremo de cada una de estas varillas se prolongaba con una pequeña pluma verde o con plumón verde de perico (*Amazona* o *Aratinga* sp.). Todavía pudimos verlo en Papantla en 1938 y en Cuetzalan en 1975, pero las personas de este último pueblo debían ir a buscar estas pequeñas plumas verdes a tierra caliente, en Tenampulco. En otros lugares, a menudo las remplazan con plumón de gallina teñido de verde. Este gran sombrero es llamado en su conjunto "corona" o "penacho", *cuesalin* en náhuatl, que quiere decir guacamaya o pluma roja de guacamaya.



Sonaja doble de la danza de las Guacamayas.

Los danzantes están bajo las órdenes de un caporal que está vestido como ellos, pero que, anteriormente, en Cuetzalan, llevaba en el centro de la aureola de su tocado, la pequeña imagen de madera de un perico verde y azul. Cada danzante está provisto de una sonaja que, en Cuetzalan, tiene dos bolas. Todos los danzantes están, en principio, comprometidos por cinco años debido a una promesa que, en Cuetzalan, se hace en la iglesia, frente a la estatua de san Francisco de Asís, patrono del pueblo. Nunca hay una Malinche, pero en Papantla, en 1938, había un bufón enmascarado, encargado de alejar a los espectadores que se acercaban demasiado a la danza. En Yaonahuac, en 1986, había dos bufones, cada uno de ellos hacía gestos y bromas groseras mostrando una ardilla disecada que sostenía en la mano. Las máscaras de estos gracejos no eran objeto de ningún culto.

2. EJECUCIÓN DE LA DANZA, EN EL SUELO O EN "VUELO", SOBRE UN APARATO GIRATORIO

Los danzantes llegan en una sola fila y empiezan por entrar en la iglesia para bailar frente al altar. Después salen al atrio, en donde la danza en el suelo se hace en dos filas paralelas, frente al portal, de ser posible. El caporal baila a la cabeza, entre las dos filas y el músico toca generalmente frente a él. La música indica cuando los danzantes deben girar sobre sí mismos (a la derecha, luego a la izquierda), cuando deben "cruzarse" ("son cruzado"), cuando hay desplazamientos de las filas, etc. En Cuetzalan y en Xicotepec, pudimos grabar unos 20 sones, pero sus nombres y sonidos no son los mismos en estos dos pueblos.

Después de cierto tiempo de bailar en el suelo, viene la fase aérea, en los pueblos que poseen un aparato giratorio (lo que no es el caso, por ejemplo, en Cuetzalan). Este aparato, en forma de cruz, es llamado cruceta o *cruza cuahuitl*. Gira alrededor de un eje horizontal. Cada danzante se agarra de uno de los brazos de la cruz y la hace girar alejándose o acercándose del eje de rotación. Los giros pueden llegar a ser muy rápidos. Se supone que estos giros se hacen en el cielo y, para esto, es conveniente que el eje esté lo más alto posible. Entonces, a menudo lo instalan en lo alto de una especie de andamio que llaman en náhuatl *tlapechtli* y que puede llegar a tener 15 m de altura. Para los indios, las vueltas que hacen los danzantes guacamayas en su aparato son vuelos de aves, al igual que lo es la espiral de descenso del *Volador*. Pero el jefe de los cuezales nahuas de San Juan Acateno, cerca de Teziutlán, nos explicó que estos danzantes, cuando escalan hasta lo alto de su aparato, son pájaros carpinteros que "suben al cielo" a lo largo de un tronco de árbol mítico. Esta idea se encuentra también entre los voladores huastecos.

3. REPARTICIÓN GEOGRÁFICA DE LA DANZA DE LAS *GUACAMAYAS*

La práctica de esta danza parece haber sido bastante general tanto entre los totonacos, como entre los nahuas que viven cerca de ellos. Sin embargo, Ichon dice no haberla encontrado entre los totonacos del norte, algo que no es completamente cierto pues aún la siguen practicando en Cuautepec (municipio de Tlacuilotepec). No la conocen en la Huasteca, ni los tepehuas, ni los otomíes del norte de la Sierra de Puebla. En nuestro pequeño sector de estudio, la practican (o la practicaban) en los municipios de Acaxochitlán (los nahuas de San Miguel y San Francisco Atotonilco), de Naupan (los nahuas de Iczotitla y los totonacos de Copila), de Huauchinango (los nahuas de la ciudad de Huauchinango y los de Tenango de las Flores) y de Xicotepec (los totonacos de San Agustín y los nahuas de Tlaxcalantongo). Más hacia el sur, en la sierra, la encontramos entre los nahuas (en Zacatlán y Tepetzintla) y sobre todo entre los totonacos (en Jopala, Hueytlalpan, Nanacatlán, Caxhuacán, Huehuetla, Jonotla y Zongozotla). Finalmente, en el sureste de la sierra, los nahuas-olmecas la ejecutan en casi todos los lugares,

principalmente en Ayotuxtla, Cuetzalan, Zacatipan, Zacapoaxtla, Xalacapan, Huitzilán, Atempan y Xiutetelco. También está presente entre los totonacos de las tierras bajas situadas entre la sierra y el Golfo de México, pues ha sido representada en Papantla, Coatzintla y Coxquihui. Es probable que hace poco la hayan ejecutado también en Misantla y en la Sierra de Chiconquiaco; en efecto, la han ejecutado los nahuas de Coatepec y de Xicochimalco, al sur de Xalapa. Finalmente, parece haber sido practicada muy recientemente en el altiplano, en los alrededores de Tecamachalco (Puebla), donde todavía pudimos ver, en 1971, un ejemplar de su tocado con su gran aureola circular que los danzantes depositaron en una estancia del antiguo convento franciscano de esta ciudad. En términos generales, la repartición de la danza de las *Guacamayas* parece ser claramente meridional. Podemos añadir que su aparato giratorio fue antaño utilizado en el actual estado de Oaxaca e incluso en Nicaragua, pero sin estar vinculado con una danza de las *Guacamayas*.

4. CREENCIA DE LOS TOTONACOS Y DE LOS NAHUAS SOBRE LAS GUACAMAYAS Y SOBRE EL SIMBOLISMO DE LAS GRANDES PLUMAS ROJAS

A pesar de la reciente desaparición de las guacamayas, los indios totonacos y nahuas de nuestra región aún siguen pensando que sus danzantes *Motzincuepani* representan a dichas aves, consideradas como las más grandes y bellas de todos los pericos. A este respecto, a veces hacen hincapié en que, en general, cuando los pericos se posan en una rama, a menudo se inclinan hasta ponerse de cabeza, lo cual es raro en las otras aves. Nicolás Cuitze, nuestro informante nahua de Cuetzalan, nos aseguró que cada uno de estos danzantes era llamado *cuezali* (o pluma roja) y que representaba una guacamaya o *cuezaltototl*. Pero no creía que, antaño, la gran aureola circular de su tocado haya sido confeccionada con largas plumas rojas de la cola de estas aves. Consideraba que la danza en sí misma representaba la "danza" o cortejo que realizan las guacamayas en la época de apareamiento. Quizá él mismo nunca había visto este cortejo, pero cuando era joven había oído a los ancianos hablar de él. Admitía que las guacamayas, así como los pájaros del *Volador*, habían acompañado al Sol en su primera ascensión al cielo.

Es sabido que en náhuatl clásico a las largas plumas verdes del ave llamada *quetzal tototl*, el trogón resplandeciente o quetzal, *Pharomachrus mocinno*, las llamaban *quetzalli*. Éstas tenían cierto carácter sagrado pues eran símbolos de la nueva vegetación, de frescura y humedad, al menos desde la época Clásica. El dios Quetzalcóatl, en su calidad de serpiente, estaba cubierto de estas plumas, en lugar de tener escamas de reptil.

Menos conocida es la existencia, en náhuatl clásico, de la palabra *cuezalin* que se refería a las grandes plumas rojas de la cola del *Ara macao*, tal como lo señaló el vocabulario de Bierhorst (1985, p. 707). En la Sierra de Puebla, esta palabra, con su forma actual, *cuezali*, también se refiere a los danzantesguacamaya, pues el ave en sí misma es llamada *cuezal tototl*. El hecho de que la misma palabra, *cuezali*, sea también utilizada para designar el hermoso tocado de estos danzantes, con su gran aureola circular

hecha de cañas ranuradas y listones, hace pensar que dicha aureola debió remplazar un antiguo penacho de plumas rojas, cuando se hizo casi imposible seguir procurándose esas grandes plumas. Además, los danzantes de Xicotepec, cuando se expresan en español, a su aureola le dicen penacho.

Los danzantes actuales y sus músicos no dicen que las grandes plumas rojas de las guacamayas de antaño hayan sido símbolos de flamas o fuego. Pero dicho simbolismo estaba muy vivo entre los antiguos aztecas. En efecto, el *Códice Florentino* (libro 1, cap. 13, p. 29) nos dice que uno de los nombres de *Xiuhtecuhtli*, dios del fuego, era *Cueçaltzin*, palabra que Anderson y Dibble traducen como "llama sagrada" (*holy flame*), luego como "el que arde" (*flaming one*). En 1537, los indios nahuas de la región de Huauchinango seguían utilizando estas plumas rojas de guacamaya para conjurar las nubes que amenazaban las cosechas de algodón ("Proceso de Mixcóatl y papalote", en *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 1912, p. 66).

Por el contrario, los *Coloquios y doctrina cristiana*, de Sahagún (1986, pp. 72-73), traducidos por Miguel León-Portilla, mencionan *Cuezal* entre los ángeles caídos que se convirtieron en demonios malditos, que los aztecas llaman también *Tzitzimime*, *Tzontemoc*, *Coleletin*, *Piyoche* y *Tzonpachpol*. Ahora bien, la *Historia general*... de Sahagún (1956, t. II, p. 83) y el *Códice Florentino* (t. VI, p. 37) nos dicen que los *Tzitzimime* eran demonios del aire que, en el fin del mundo, descenderán a la Tierra para devorar a los hombres. En cuanto a la palabra *Tzontemoc*, que quiere decir el que cae de cabeza, era uno de los nombres de *Mictlantecutli*, el señor de la región de los muertos. De ello resulta que el dios del fuego, con el nombre de *Cuezal* (o *Cuezaltzin*), no siempre era el espíritu benéfico que nos calienta y cuece nuestros alimentos, pues también podía ser un demonio nefasto del inframundo. Ahora bien, la danza de las *Motzincuepani* nos muestra precisamente guacamayas de fuego que, al dar vueltas, aparecen sucesivamente con la cabeza hacia arriba, como el sol de mediodía, y luego de cabeza, como el sol de la noche que apenas ilumina la región de los muertos (Stresser-Péan, 2004, pp. 205-208).

5. EL APARATO GIRATORIO DE LAS *GUACAMAYAS* ES CONOCIDO DESDE HACE MUCHO TIEMPO POR OTRAS DANZAS EN DIVERSAS REGIONES

No se hizo una descripción de la danza de las *Guacamayas* sino hasta el siglo XX. Al parecer, José de Jesús Núñez y Domínguez se refirió por primera vez a ella, en 1927, en un artículo sobre la fiesta de *Corpus Christi* en Papantla. Poco después, Vicente Lombardo Toledano (1931, pp. 51-52) la observó en el sur de la Sierra de Puebla y parece haberla confundido con la danza de los *Voladores*. Entonces, si bien esta danza de las *Guacamayas* no es conocida por los etnólogos sino desde hace poco tiempo, no sucede lo mismo con su aparato giratorio, al que se refirieron en varios documentos históricos antiguos, en Centroamérica y el actual estado de Oaxaca.

6. EL APARATO GIRATORIO DE LOS ANTIGUOS INDIOS DE NICARAGUA

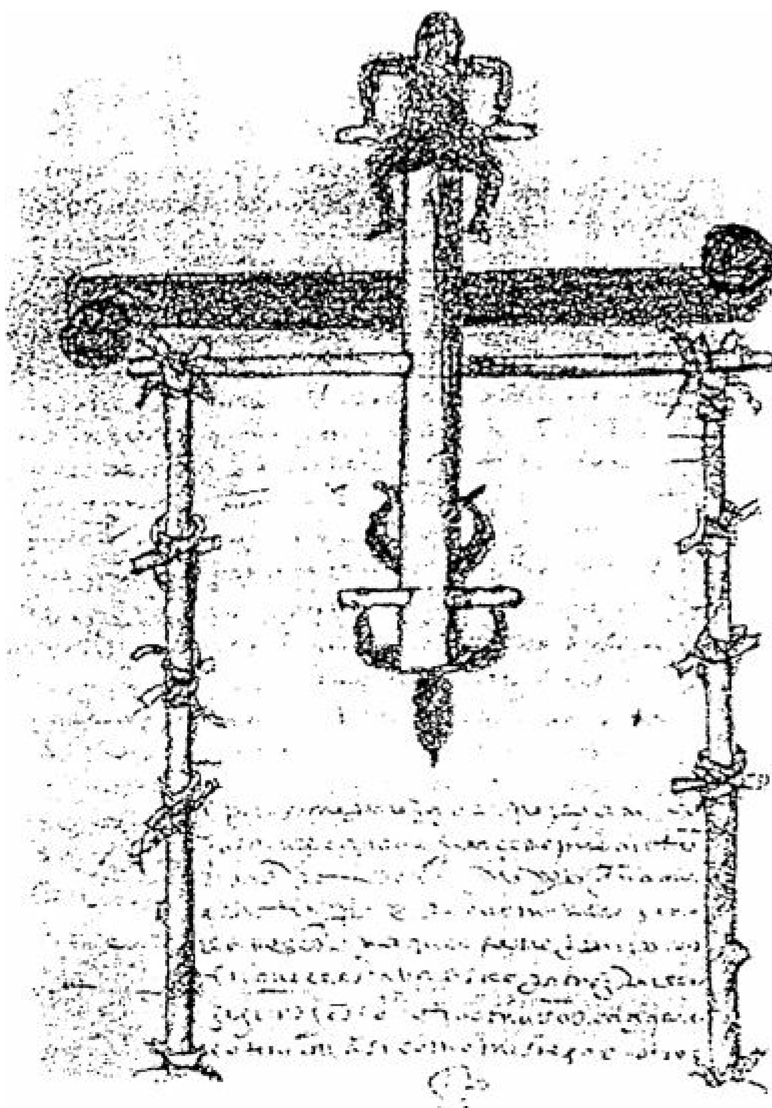
Un aparato giratorio similar al de la danza de las *Guacamayas* aún lo seguía utilizando, en los inicios del siglo XVI, la mayoría de los indios de Nicaragua. Oviedo lo vio, primero, entre los chorotegas venidos de un pueblo no precisado. Poco después, en 1528, pudo observarlo a sus anchas entre los nicaraos de Tecoatega, que lo llamaban *comelagatoazte*. Oviedo describió este aparato giratorio en el libro 42, capítulo 13, de su gran *Historia general y natural de las Indias*, que publicó íntegramente hasta 1852-1854 la Real Academia de la Historia. Aborda el tema en el t. IV, pp. 111-112 de esta edición que muestra, además (lám. V, fig. 2), una bella ilustración de dicho aparato, realizado por el litógrafo Frederic Craus a pedido de Amador de los Ríos. El mismo Oviedo había hecho un dibujo de este aparato giratorio y otro del *Volador*, pero estos dos dibujos permanecieron inéditos por mucho tiempo.

Sin embargo, se habían preservado con el texto manuscrito de una copia de la *Historia general*... de Oviedo, copia llamada del Marqués de los Truxillos realizada aparentemente a inicios del siglo XVII y conservada en la biblioteca del Palacio Real de Madrid. Finalmente, estos dos dibujos originales de Oviedo fueron publicados en París por la señora Bénat-Tachot (1997), en un interesante artículo sobre la entrevista de Oviedo con el cacique Agateite. El aparato giratorio aparece en la página 212.

En la antigua Nicaragua, este dispositivo giratorio no tenía forma de cruz. Era una sencilla pieza de madera rectilínea, con un eje de rotación atravesado en su parte central. Solamente había lugar para que dos danzantes lo hicieran girar. El hecho de que dicho aparato fuera compartido por los chorotegas y por los nicaraos hace pensar que ya era utilizado en la época Clásica tardía de Teotihuacan III y IV, cuando dichos pueblos vivían en contacto bastante estrecho, es decir, a inicios del siglo IX en la región de Cholula o, en todo caso, antes del siglo X, cuando se separaron después de haber llegado juntos a Guatemala. Entonces, podemos considerar probable que el *Comelagatoazte* descrito por Oviedo haya sido un elemento cultural de origen Clásico tardío, mientras que el *Volador* parece haber sido una creación tolteca Posclásica, introducida en Centroamérica en la segunda mitad del siglo XIII, como intentamos demostrarlo más arriba.



El Comelagatoazte *de los nicaraos según el grabado de Frederic Craus.*



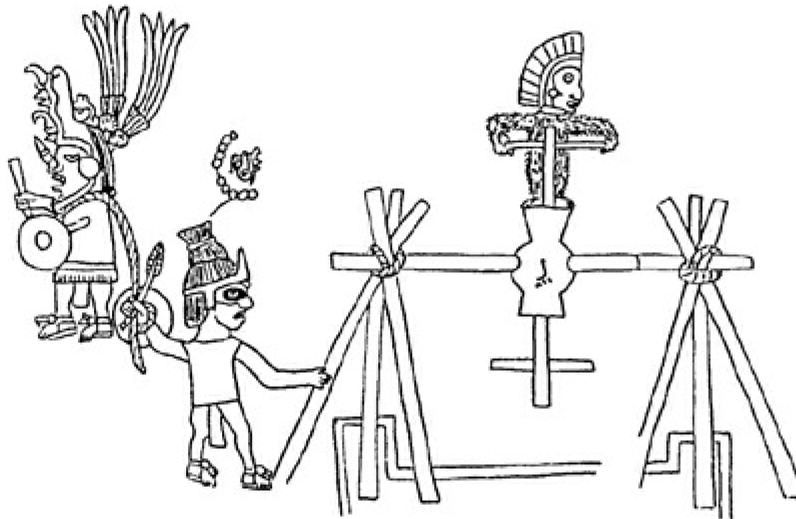
El Comelagatoazte *de los nicaraos según el dibujo original de Oviedo.*

7. El aparato giratorio de los antiguos chochos de la Mixteca, de acuerdo con el *Rollo Selden*, y su probable simbolismo cósmico

El aparato giratorio de los antiguos chochos viene representado en un excelente dibujo al final del *Rollo Selden*. Está hecho para dos danzantes, de los que sólo se muestra uno en su lugar. Este danzante es un hombre disfrazado de mono. Pero otro mono está dibujado más a la derecha, en un marco, como si él también estuviera listo para bailar. El aparato giratorio está erguido en un terreno de juego de pelota. Uno de sus soportes laterales lo sostiene, de cada lado, un guerrero que acaba de capturar a un prisionero al que está agarrando con la otra mano, atado con una cuerda. Muy por encima del danzante-mono está dibujado el dios Quetzalcóatl-Ehécatl, representado de cabeza, con su glifo 9-Viento.

Cottie A. Burland, en su comentario sobre el *Rollo Selden* (1955, p. 21), presenta una hipótesis interesante, según la cual el aparato giratorio, dibujado en este rollo, podría representar la rotación del cielo (y del mundo) alrededor de un eje que pasa por la Estrella Polar o, más vagamente, por las estrellas del Norte. Hace hincapié en que son monos los que dan vueltas en el dibujo y recuerda que el glifo del día 11 del calendario maya es un mono, el del dios "C" de Schellhas, que hace referencia probablemente a la dirección del norte y a la constelación de la Osa Mayor. ¿De ahí la idea de la rotación del mundo? Al respecto, véase Thompson 1950-1960, p. 80. Podemos notar también que los dos guerreros prisioneros, representados alrededor del aparato giratorio, tienen los atributos de *cipactli*, el monstruo de la Tierra.

El *Rollo Selden* es un manuscrito pictográfico chocho-mixteco incompleto, que se conserva en la Bodleian Library de Oxford. Este códice está pintado sobre una tira de papel amate de 3.50 m de largo por 30 cm de ancho. Presenta la peculiaridad de haber estado enrollado todo el tiempo, en lugar de haber sido doblado a manera de biombo, de ahí su nombre. Kingsborough lo publicó en el siglo XIX y más recientemente Cottie Burland, en 1955 y José Corona Núñez (1964-1967, t. II, 1964, pp. 101-116). El *Rollo Selden* proviene de la región de Coixtlahuaca, situada en el actual estado de Oaxaca, entre Huajuapan de León y Tlacolula. Los indios de esta región siguen hablando chocho-popoloca, una lengua de la familia otomangue, pero sus tradiciones y su antigua civilización eran las mismas que las de sus vecinos mixtecos, tal como lo demostró el doctor Caso (1979, t. I, pp. 118-119). Del mismo sector provienen otros códices, cuyo contenido es más o menos comparable, éstos son el *Códice Antonio de León*, el *Lienzo Seler II*, el *Códice Baranda* y el fragmento llamado *Códice Gómez de Orozco*.



El aparato giratorio de los antiguos chochos dibujado al final del Rollo Selden *(según B. Dahlgren, 1954, p. 284).*

El inicio del *Rollo Selden* representa primero los orígenes míticos del mundo. Aquí puede verse, por encima de los nueve cielos, a la pareja de divinidades primordiales, el

dios 1-Venado y la diosa 1-Venado, que envían a su hijo Quetzalcóatl-Ehécatl a la Tierra, a Chicomoztoc, con la tarea de fundar reinos y dinastías. Después se expone la historia algo legendaria de una de estas dinastías, que reinó en una ciudad aún no identificada. Falta el final del relato, pues el códice fue cortado después de la escena donde aparece representado el aparato giratorio.

Las escenas sobre la última parte del rollo muestran principalmente una ceremonia del fuego nuevo, realizada cerca de un cerro al que llaman Cerro de las Dos Serpientes Entrelazadas. Después viene la escena del aparato giratorio con sus dos monos.

El doctor Caso, gran especialista de los manuscritos pictográficos de la Mixteca, empezó comparando el *Rollo Selden* con el *Códice Baranda*, que proviene de la misma región. En un artículo publicado en 1958, mostró que este último códice, de la época colonial y de estilo decadente, presenta la mayoría de las escenas del *Rollo Selden*, salvo la de Chicomoztoc y la del aparato giratorio. Pero, a excepción de estas dos lagunas, el *Códice Baranda* está más completo que el *Rollo Selden*, pues no está cortado. A las escenas que cuentan con representaciones homólogas en el rollo les dan continuación otras, de las cuales las primeras parecen situarse un poco antes de la Conquista, mientras que las siguientes corresponden claramente a la época colonial.

En el conjunto de este contexto, los sucesos más o menos contemporáneos de la escena del aparato giratorio del *Rollo Selden* podrían atribuirse a finales del siglo XIV o a inicios del XV, a juzgar por la posible duración de los reinados que se mencionan. Pero en su artículo, Caso no busca dar una cronología precisa del *Códice Baranda*, que a su parecer fue pintado en la primera mitad del siglo XVII.

En 1979, más de 20 años después del estudio del *Códice Baranda*, se publicó la gran obra póstuma del doctor Caso, *Reyes y reinos de la Mixteca*, una muy bella síntesis de descripciones históricas de todos los manuscritos pictográficos de esta gran región. El capítulo siete del primer volumen está dedicado a la región chocha de Coixtlahuaca (pp. 116-136). A propósito del final del *Rollo Selden*, este capítulo no hace ninguna mención del aparato giratorio y de sus dos monos, pero señala la ceremonia del fuego nuevo celebrada un poco antes, cerca del Cerro de las Dos Serpientes Entrelazadas. Propone (pp. 132-134) fechar estos últimos episodios del *Rollo Selden* basándose en la cronología del pueblo de Nativitas o Santa María Citlaltepec, que da inicio con la conquista del Cerro de la Paloma y con un cambio de dinastía, en el año 5-Conejo (1290). Estos acontecimientos, incluyendo la escena del aparato giratorio, podrían entonces fecharse a finales del siglo XIII. Pero estas precisiones siguen siendo algo dudosas, ya que no tenemos la parte final del *Rollo Selden*.

8. El aparato giratorio de los zapotecos del siglo XVI

El vocabulario español-zapoteco de fray Juan de Córdova O. P., publicado en 1578 y reditado en facsímil en 1942, hace, en su página 57v, la breve mención de un aparato giratorio utilizado al mismo tiempo por cuatro danzantes: “Voltear cuatro en un palo

como cruz, como lo hacen lo indios". Da su nombre zapoteco, muy largo y probablemente descriptivo, *tibi xiayága cogapayaga piguiñixilla*.

Fray Juan de Córdova (1503-1595), después de haber servido en el ejército español, y de haber participado en la expedición de Coronado en Cibola, entró a la orden de los dominicos a la edad de 40 años. Cuatro años después ya ejercía su ministerio en Oaxaca, lo que le permitió conocer la civilización zapoteca cuando aún no se hallaba muy transformada por la colonización. En 1578, a la edad de 75 años, publicó su *Vocabulario en lengua çapoteca*, de 431 folios y también su *Arte en lengua zapoteca*, que contiene una descripción del antiguo calendario indígena. Fray Juan de Córdova ejerció sobre todo su ministerio en los pueblos de Tlacochahuaya y Teticpac, lo que hace pensar que sus obras describen el dialecto zapoteco del este del valle de Oaxaca. Pero Paul Radin (1943), que estudió cuidadosamente este problema, considera que antaño los dialectos zapotecos eran menos diferenciados que ahora y que Córdova buscó sobre todo dar una especie de versión generalizada.

9. AUMENTO PROGRESIVO DEL NÚMERO DE DANZANTES EN EL APARATO QUE GIRA EN UN PLANO VERTICAL

Ya hemos visto que en el siglo XVI el aparato giratorio de los nicaraos y chorotegas no podía utilizarse más que por dos danzantes a la vez. Sucedía lo mismo con el de los chochos del noreste de la Mixteca, probablemente en el siglo XIV, o incluso más tarde. Pero ya en el siglo XVI, los zapotecos del valle de Oaxaca utilizaban un aparato en forma de cruz, para cuatro danzantes, como sigue siendo el caso, en nuestros días, entre los totonacos y los nahuas de la Sierra de Puebla y las tierras bajas y calientes de Papantla. Incluso, nosotros pudimos ver, el 6 de agosto de 1984, a seis danzantes cuezales del pueblo nahua de San Juan Acateno (al norte de Teziutlán), girar al mismo tiempo en un aparato similar. Ya vimos antes que el número de danzantes del *Volador* también aumentó progresivamente con el paso de los siglos.

Actualmente, los danzantes que utilizan estos aparatos son considerados aves, capaces de volar hasta el cielo, como los voladores. Por el contrario, debemos recordar que los antiguos chochos consideraban que estos danzantes eran monos que vivían en los árboles. Pero en las antiguas creencias mesoamericanas, los monos, animales semiaéreos, a menudo eran considerados como los hombres del dios del viento.

LA DANZA DE LOS *PÁJAROS CARPINTEROS* O DE LOS *TEJONEROS*

1. DOS FORMAS DE UNA MISMA DANZA

En los tiempos prehispánicos, esta danza, con su nombre de danza de los *Pájaros carpinteros*, parece haber tenido una verdadera importancia, comprobada por su muy

amplia repartición territorial, que va desde la Sierra de Tantima al noroeste, hasta los alrededores de la Sierra de Chiconquiaco en el sureste. En algunos pueblos actuales del sur de la Huasteca, esta danza ha sobrevivido con una forma arcaica y ha mantenido su nombre de danza de los *Pájaros carpinteros*. En la Sierra de Puebla y más al este, entre los totonacos de tierra caliente, se ha modernizado mucho y ha recibido diversos nombres, como danza de *Tejoneros*, danza de *Patrianos* y danza de *Matarachines*.

2. La danza huasteca de los *Pájaros carpinteros* que vio Starr en 1901

Cuando Frederick Starr (1902, p. 10) recorrió la Huasteca en 1901 recabó en Chontla la descripción oral de una danza llamada *La Chenchera*, que también se practicaba, le dijeron, en un pueblo más importante llamado Tantima. En el español de la región, *chenchere* quiere decir pájaro carpintero, de la palabra huasteca *chechem*, que significa lo mismo. Chontla ya era entonces un pueblo de habla española, pero los indios de los alrededores eran huastecos.

Según los informantes de Starr, después de haber erguido un mástil, se construía, alrededor de su pie, un pequeño cerco de petates sostenidos con varas. Ahí se escondía un comparsa que, mediante un juego de cuerdas, hacía subir por el mástil algunos animales disecados. Se trataba primero de tres pájaros carpinteros, uno grande, uno mediano y uno pequeño que, al tiempo que subían, picoteaban el mástil una y otra vez, al igual que dichas aves lo hacen en la naturaleza cuando trepan por el tronco de un árbol. Durante ese tiempo, los hombres del público mostraban su oposición a este ascenso lanzando gritos hostiles y flechas contra los pájaros carpinteros, pero sin dar en el blanco. Cuando llegaba a lo alto del mástil, el gran pájaro carpintero picaba una fruta de papel que se abría ampliamente como una flor. Entonces se hacía subir un mapache (*Procyon lotor*), luego una ardilla que hacía demostraciones de agilidad. Al final, subía una serpiente que, una vez en lo alto, luchaba contra la ardilla e intentaba devorarla. El público, abajo, seguía mostrando su hostilidad lanzando flechas y simulando cortar el mástil con machetes de madera. Una de las flechas terminaba por darle a la serpiente que caía al suelo y de inmediato era despedazada por la multitud.

3. La danza huasteca de los *Pájaros carpinteros* de acuerdo con descripciones de 1938

Treinta y siete años después de Starr, nosotros pudimos pasar brevemente por Chontla dos veces, en junio y luego en julio de 1938. Intentamos hacer en aquel entonces que los huastecos de la congregación del Nopal, vecina de Chontla, ejecutaran la danza de los *Pájaros carpinteros*, pues ahí aún se conservaba la tradición. El momento no era propicio, pues las lluvias comenzaban y los trabajos de los campos acaparaban la atención de todos. No pudimos obtener más que un muy pobre simulacro de danza, pero

recabamos algo de información que nos permitió confirmar, rectificar o completar las descripciones proporcionadas por Starr en 1901. Nos invitaron cordialmente a regresar a Chontla para la fiesta nacional [de la Independencia] del 16 de septiembre, día en que planeaban ejecutar completamente la danza frente a la iglesia parroquial, con negros enmascarados y arqueros provistos con arcos y flechas. Desgraciadamente, nuestro próximo regreso a Francia no nos permitió realizar este proyecto. Nos aseguraron que la danza de los *Pájaros carpinteros* también se practicaba, o se había practicado hacía poco, en los pueblos de Tantima y San Nicolás Citlaltepec.

De acuerdo con lo que nos dijeron, el mástil, de bambú, es parecido al de los tejoneros de la sierra. Tiene de 10 a 15 m de largo e incluye el mismo juego de cuerdas interiores y exteriores que permite hacer subir los pequeños animales disecados. Hay tres pájaros carpinteros y cada uno de ellos lleva cordones ondeantes y pequeños cascabeles. Estos pájaros carpinteros de tamaños decrecientes corresponden a tres especies locales que son probablemente *Campephilus guatemalensis*, *Deyocopus lineatus* y *Centurus aurifrons* (Peterson y Chalif, 1973, pp. 118-122 y lámina 23). En Chontla, en lugar de un solo tejón disecado, hacen subir al mástil una ardilla, un tejón y, finalmente, una serpiente, lo cual muestra pequeñas diferencias respecto a lo descrito por Starr.

De acuerdo con las palabras de nuestros informantes huastecos, el desarrollo de la acción debía presentarse de la siguiente manera. Primero, una ronda de músicos y danzantes da vueltas durante largo rato alrededor del pie del mástil, en sentido contrario al de las manecillas del reloj. Esta ronda incluye a dos flautistas, el tamborilero y varios negros enmascarados que están armados con machetes de madera y cuyo traje incluye un chaleco, que se supone es una vestimenta típicamente española. Algunos arqueros se encuentran un poco más lejos y no toman parte en esta ronda.

Entonces, por medio de su dispositivo de cuerdas, el tramoyista escondido empieza a hacer subir lentamente, a lo largo del mástil, la fila de los tres pájaros carpinteros. Éstos se detienen constantemente para dar picotazos al mástil. Mientras tanto, los negros, en el suelo, empiezan a gesticular, a golpear el mástil con sus machetes de madera y a gritar que impedirán que esos tres pájaros continúen su ascenso. Los pájaros carpinteros no dejan de subir y cuando el primero y más grande de ellos llega a lo alto, le da al mástil un último picotazo que, se dice, lo perfora y hace surgir una gran flor roja de papel, que había permanecido escondida hasta entonces. Se dice: "Agujerea el mástil y la flor se abre". Es el punto culminante de la danza y el tramoyista escondido lo hace notar sacudiendo el mástil de bambú para hacer sonar los cascabeles que llevan los tres pájaros carpinteros. Abajo, los negros siguen contorsionándose lanzando gritos, y seguirán haciéndolo hasta el final de la danza.

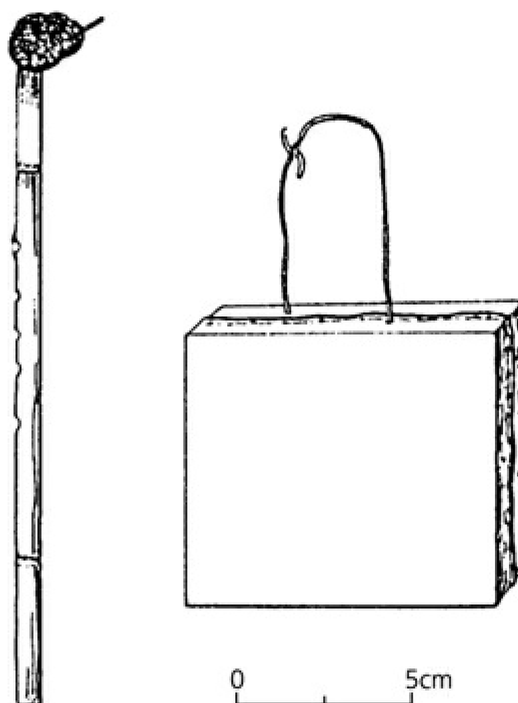
El comparsa escondido hace entonces subir a lo largo del mástil una ardilla rellena de cenizas, que lleva una mazorca. Los negros se agitan y vociferan. La multitud intenta detener a la ardilla con clamores hostiles, luego empieza a dispararle flechas. La ardilla sigue su ascenso hasta el momento en que una flecha la alcanza y la hace caer. Los negros, que la esperaban al pie del mástil, se abalanzan sobre ella, se la arrebatan y la

despedazan. De igual forma, sube luego un mapache, *Procyon lotor*, relleno de cenizas y con una mazorca en el hocico. También lo abuchean, lo flechan y cae en manos de los negros, quienes lo matan. Un tejón, *Nasua narica*, sube después y corre la misma suerte.

Finalmente, sube una serpiente. De acuerdo con nuestros informantes, es una serpiente muy venenosa, de la especie llamada *nauyaca* o cuatro narices, aparentemente una *Bothrops atrox*. Esta serpiente provoca un tumulto peor que los precedentes. La acribillan a flechazos, pero sin alcanzarla, pues "es muy hábil y evita las flechas. En la versión que recabamos, un tanto dudosa y contraria a la de Starr, esta serpiente llega hasta lo alto donde se encuentran los pájaros carpinteros, pero acosada por las flechas, siente miedo y vuelve a bajar sin sufrir daño alguno. Éste es, al parecer, el final de la danza. Tal vez había después un episodio final y una conclusión, pero no pudimos recabar esta información, debido, en gran parte, al estado de ebriedad de nuestros mejores informantes.

Starr, en 1901, no había proporcionado ninguna información sobre la música de la danza de los *Pájaros carpinteros*. Nosotros fuimos más afortunados en 1938, pero algunas de nuestras referencias son un tanto dudosas. Según nuestros informantes, se necesitan tres músicos diferentes, dos flautistas y un tamborilero. Las dos flautas, de carrizo, son bastante largas y tienen cinco orificios, todos en la parte de arriba. Uno de estos orificios está provisto de una pequeña membrana fijada con cera. Dicha membrana, que fabrican ciertas arañas, vibra proporcionando el sonido de un mirlitón. La boquilla de la flauta es un pedazo de tallo de pluma fijado en un bloque de cera negra, en el extremo superior de la flauta. El tambor, que es plano y cuadrado, como el del *Volador*, está formado por un marco de madera cubierto de piel de pecarí fuertemente cosida, que forma de esta manera una doble membrana. Este tambor, suspendido por uno de sus lados cosidos, se toca con una vara de bambú. Antes de la danza, lo calientan al sol o al fuego para tensar la piel.

La flauta con la boquilla de pluma es sin duda un instrumento muy antiguo de música indígena, pues también los lacandones de Chiapas (Soustelle, 1937, p. 82, fig. 6, c) y los cunas de Panamá lo utilizan. Izikowitz (1935, p. 373) observó de manera particular esta utilización entre los icas, los kagaba y los motilones en Sudamérica. En la Huasteca, este tipo de flauta sólo se utiliza para acompañar el *teponaztli* y a veces el *huehuetl* o tambor cilíndrico de una sola membrana. Resulta sorprendente ver que aquí se utiliza con un tambor plano, cuadrado, de doble membrana cosida, pues éste, que es de tradición española, generalmente se emplea con una simple chirimía de tres orificios, como para la danza del *Volador*. Nos gustaría estar seguros de que este tambor plano no fue una innovación de Chontla en 1938, y que ya se utilizaba en 1901, en la época de Starr.



Flauta y tambor de la danza de los Pájaros carpinteros *(Chontla, 1938).*

Nosotros pudimos comprobar, en 1938, que el simbolismo de la danza de los *Pájaros carpinteros* aún seguía más o menos presente en la memoria de varios de los informantes de Chontla, con quienes pudimos hablar en huasteco. Ellos no ignoraban que el pájaro carpintero, con su copete rojo, es el ave típica del fuego y que su pico, que perfora la madera del tronco de los árboles, es el equivalente simbólico del encendedor de barrena. También sabían que el numero tres es el del fuego. Para ellos, era bastante evidente que los tres pájaros carpinteros de la danza subían simbólicamente hasta el cielo, a lo largo de un mástil similar al de los voladores, que conocían. Admitían que así, al llegar virtualmente a la cima del mundo, el gran pájaro carpintero, con su pico, hace un orificio en la madera del mástil y que de este orificio sale la flor roja del fuego. Podía pensarse que los diversos animales dañinos que intentaban después el ascenso, trataban, quizá, de apoderarse del fuego del cielo. El último de ellos era una serpiente que era, tal vez, la serpiente de las aguas.

4. LA DANZA DE LOS *TEJONEROS, PATRIANOS* O *MATARACHINES* EN LA SIERRA DE PUEBLA

a) *La investigación*

A menudo habíamos oído hablar de esta danza antes de poder verla. Algunos problemas de salud nos impidieron ir a verla el 25 de febrero de 1993, durante la fiesta laica de la bandera nacional, celebrada en Copila, pueblo totonaco en vías de nahuatlización. Pero

nuestro asistente técnico, Roberto Ramírez, tomó entonces para nosotros numerosas fotografías y pudo obtener información precisa. Se recabaron otras descripciones en diversos lugares, principalmente entre los nahuas de Nopala, Naupan y los alrededores. Finalmente, pudimos ver nosotros mismos esta danza el 28 de noviembre de 1993, durante las fiestas de san Andrés, patrono del pueblo totonaco de Chicontla. Nos la habían descrito con numerosos nombres en varios pueblos del sur de la Sierra de Puebla, donde se habla el dialecto llamado olmeca-mexicano.

b) *Los nombres de la danza en cuestión*

No cabe duda que el nombre antiguo es el de danza de los *Pájaros carpinteros*, que corresponde a su ideología tradicional, en el lugar donde aún se conserva, es decir, en la Huasteca. En el norte de la Sierra de Puebla y sus alrededores, se habla de una danza de los *Tejoneros*. En efecto, el tejón es el nombre regional del coatí, *Nasua narica*, animal trepador que causa serios estragos en los plantíos de maíz. En el sur de la Sierra de Puebla, se emplean diversos nombres que atestiguan la inestabilidad de la terminología. En particular le dicen danza de los *Patrianos* o danza de *Matarachines*. Este último nombre es quizá una deformación de "matachín", palabra tomada del italiano y que significaba bufón en el español del siglo XVI.

c) *Repartición de la danza de los* Tejoneros

Galinier (1990, p. 288) señala que, entre los otomíes de hace poco, esta danza no se practicaba más que en San Pedro Tlachichilco, pueblo en estrecho contacto con los nahuas. De hecho, esta danza resulta ajena tanto a los otomíes como a los tepehuas. Por el contrario, es apreciada por los totonacos y los nahuas de toda la Sierra de Puebla, así como por los totonacos de las tierras bajas situadas más al este.

Entre los pueblos que hablan el dialecto totonaco del norte, los de Pápalo, Ocomantla y Zihuateutla tenían o tienen aún danzantes tejoneros. En nuestro pequeño sector de estudio, al sur del río Pantepec, esta danza está presente en los pueblos totonacos de Copila y Chicontla. Entre los totonacos que viven más al sur, la han ubicado en África, localidad cercana a San Felipe Tepatlán. Francisco Amézquita Borja (1943, pp. 97-103) la describió en Zongozotla, con el nombre de danza de los *Patrianos*. Con este mismo nombre, Bodil Christensen vio la danza en Papantla, el 12 de junio de 1944. También está presente en Coxquihui, Coyutla y otros pueblos totonacos de las planicies y colinas situadas entre la sierra y el Golfo de México.

Esta danza no está menos extendida entre los indios nahuas o mexicas. En nuestra zona de estudio se encuentra, o se encontraba hace poco, en Naupan, Chachahuantla, Iczotitla, Tlaxcalantongo, Tepepa, Huauchinango, Tenango de las Flores y, un poco más al sur, en Chicahuaxtla y Chiconcuautla. En el sur de la sierra, donde se habla el dialecto llamado olmeca-mexicano, esta danza se conoce con el nombre de danza de los

Matarachines, principalmente en Xalacapan, Cuetzalan, San Andrés Tzicuilán, Zongozotla, etcétera.

d) *El mástil que necesita la danza*

La danza de los *Pájaros carpinteros*, convertida en la danza de los *Tejoneros* o danza de *Matarachines*, necesita un mástil. Pero éste no necesita ser el tronco de un árbol, como el de los *Voladores*, pues en esta danza no sube ningún hombre. Se trata pues de un mástil muy ligero, formado por un gran tallo de bambú (tarro u otate) de la especie llamada *Guadua aculeata* Rupr. ex Fourn., que puede alcanzar los 20 m. Se elimina el extremo superior, delgado y a menudo curvo, y sólo se conserva la parte rectilínea y rígida, que tiene entre 12 y 15 m de largo. Para conservar el máximo de altura, la base de este mástil no se planta en el suelo, sino que sólo se amarra con sólidas estacas. Este mástil es hueco y se perforan las divisiones internas de sus nudos. El tubo que se obtiene permite instalar un sistema de cuerdas, internas y externas, gracias al cual se puede hacer subir o bajar a lo largo del mástil a pequeños animales disecados, como se describió antes. Todo el bambú se envuelve con grandes hojas de plátano, o de *heliconia*, cuidadosamente sostenidas por medio de cuerdas.

Finalmente, alrededor del pie del mástil, se construye un cerco de unos 3 m de diámetro y 1.65 de alto donde se esconde la persona que manipula el juego de cuerdas y el de las marionetas. Dicho cerco, que anteriormente se hacía con petates, ahora se hace con tela blanca de baja calidad y se sostiene por medio de estacas ligeras.

e) *Los animales a los que se hace subir por el mástil*

El primero es un gran pájaro carpintero de madera pintada, adornado con listones. Su cuerpo es blanco y negro. Su cabeza está rematada con un copete rojo. Su pico es de fierro. Parece representar un ejemplar de la especie *Dryocopus lineatus*, que en español local se llama chenchere o cherreque. Mucho tiempo después del pájaro carpintero, se hace subir a un tejón disecado, *Nasua narica*, relleno de cenizas, y que parece llevar en el hocico una mazorca robada. En Copila, como no pudieron matar a tiempo un tejón, lo remplazaron con un zorro que llevaba en el hocico un chayote, *Sechium edule*. Pero, en la Huasteca, la danza de los *Pájaros carpinteros* es más completa, pues hace subir sucesivamente por el mástil tres pájaros carpinteros de tamaños decrecientes, luego un tejón, una ardilla y una serpiente.

f) *Danzantes hombres y mujeres*

Participan esencialmente de cinco a seis parejas de danzantes, hombres y “mujeres”; estas últimas son hombres travestis.

Llegan en fila. Todos están unidos por un voto anual de fidelidad a su danza. Parecen

representar a personas de habla española, llamadas "gente de razón", es decir no indios, como lo muestra su ropa. Todos están enmascarados y llevan la cabeza fuertemente envuelta con una tela. Sus máscaras de madera están pintadas de blanco. Las de los hombres muestran bigotes negros, las de las mujeres los labios rojos. Las mujeres son mudas. Los hombres no hablan, pero lanzan sin cesar, falseando la voz, pequeños gritos estereotipados. Uno de ellos es el cazador, pero baila como los otros, con o sin su fusil. Hay otros dos personajes suplementarios que no forman parte de la fila. Uno es un niño que lleva una máscara de perro y cuyo papel es seguir todo el tiempo al cazador. El otro es el bufón de la danza. En Copila, dicho bufón estaba vestido y enmascarado como los otros danzantes de su mismo sexo. En Chicontla, estaba disfrazado de payaso de circo moderno y la renta de su traje debió de costarle cara.

g) *Las dos pequeñas marionetas: Francisco y Xóchitl*

Tanto en Copila como en Chicontla se presentaron dos marionetas, de madera y trapo, una masculina y otra femenina. Las manejaba un solo hombre escondido en el cerco, y sostenía una con la mano derecha y la otra con la izquierda. Los brazos de las marionetas podían moverse y sus trajes eran de tipo europeo. El hombre, llamado Francisco, tenía bigote negro. La mujer, llamada *Xóchitl* (flor) tenía los labios muy rojos. Al parecer, nos dijeron, eran el padre y la madre de los danzantes.

h) *Renta habitual del material de la danza*

Algunos días antes de la fiesta, se envía normalmente a una delegación de danzantes al pueblo totonaco de Coyutla (Veracruz) para rentar las máscaras y otros accesorios de la danza. En 1993, los de Chicontla pagaron 288 pesos para poder llevarse una docena de máscaras y, sobre todo, un bote con tapa que contenía el pájaro carpintero de madera y las dos marionetas. Pero cada danzante había pagado, por adelantado, la cantidad necesaria para la renta de su propia máscara. Así, entre los pueblos que normalmente rentan este material nos citaron Copila, Naupan, Iczotitla, Chicontla, etc. Este sistema de renta, muy difundido entre los danzantes actuales de Guatemala, es bastante raro en la Sierra de Puebla. No se empleaba hace poco en la Huasteca, donde los accesorios de danza son más sencillos y generalmente los fabrican los mismos danzantes o artesanos de sus propios pueblos.

i) *Realización de la danza de los* Tejoneros

En Chicontla vimos a los danzantes llegar en una sola fila, donde se intercalaban un hombre, una mujer, etc. Dos músicos los precedían, un violinista y un guitarrista. El bufón y el "perro" estaban fuera de la fila. Primero, todos entraron a la iglesia, donde bailaron en ronda durante un buen rato. Una vez afuera, trabajaron durante cierto tiempo en el atrio irguiendo el mástil rodeado de hojas y construyendo la choza alrededor del pie

de dicho mástil. Después, volvieron a formar una fila, para danzar largo rato, en ronda, alrededor de la choza. La danza duró más de una hora comprendiendo varias fases en las que la ronda giraba alternativamente a la izquierda, es decir, en sentido contrario de las manecillas del reloj, y luego a la derecha.

Entonces, aparecieron las marionetas, por encima de la valla de tela de la choza, sin que esto interrumpiera la danza. El manipulador escondido tenía la marioneta masculina en su mano derecha y en la izquierda la marioneta femenina, no dejando ver más que las cabezas, los brazos y la parte alta del cuerpo. Durante cerca de media hora, las manejó una frente a la otra, haciendo que agitaran las manos, se besaran o se enfrentaran fuertemente, todo esto sin palabras audibles.

Una vez hecho esto, apareció el pájaro carpintero, accionado por el juego de cuerdas. Poco a poco subió por el mástil, deteniéndose a menudo para darle picotazos lo suficientemente fuertes al bambú para que el sonido se escuchara a la distancia. Su ascenso duró cerca de 40 minutos, mientras tanto la danza seguía en el suelo. Cuando llegó a lo alto del mástil, reventó de un picotazo una pequeña bolsa de papel de la cual escapó una nube de confeti de color rojo. A continuación, su descenso fue casi igual de largo que su ascenso, pues se suponía que hacía caer, una por una, las grandes hojas de plátano o de *heliconia* que rodeaban el mástil.

Después vino el ascenso del tejón disecado, con una mazorca en el hocico, también accionado por el juego de cuerdas. Durante este ascenso, que fue largo y monótono, el cazador, armado con su fusil, fingía buscar algún animal que cazar, con ayuda de su perro. En cuanto el tejón llegó a la cima del mástil, lo mataron de un tiro, entre los aplausos de todos. El niño con la máscara de perro tomó rápidamente su cadáver, que había caído a un lado de la choza. La danza terminó con una ronda de danzantes, con su cazador y su "perro" que llevaba el tejón muerto.

j) *Idea que tienen los tejoneros de su propia danza*

Cuando les preguntamos al respecto, los danzantes y sus músicos hablaron con complacencia de la caza del tejón que les resultaba familiar, pues este animal es tan dañino como el zorro. Pero no tenían mucho qué decir sobre el simbolismo del resto de su danza, al que no daban importancia. Ciertamente, eran más o menos conscientes de que se suponía que la punta de su mástil llegaba al cielo y de que su danza tenía, por lo tanto, cierto valor cósmico mundial en relación con el fuego, ya que admitían que el pájaro carpintero, con su copete rojo, era un ave del fuego. Decían vagamente que las dos marionetas debían de representar a poderosos espíritus de antaño que podrían ser "su padre" y "su madre". Pero, lo que más lograban recordar de ellos era sus nombres: Francisco y *Xóchitl* (flor). Al respecto, podemos recordar que en las creencias totonacas del norte, recabadas por Ichon (1969, p. 144), Francisco es uno de los nombres del Cristo-Sol, quizá debido a los estigmas de san Francisco de Asís, que fue, de cierta forma, el segundo Cristo de la Edad Media.

Algunos otros elementos rituales que subsisten parecen ser portadores de un antiguo simbolismo, pero éste no es claro en la mente de los que hoy en día se interesan en el tema. Nadie pudo explicarnos el porqué de las grandes hojas que cubren el mástil y el hecho de que los pájaros carpinteros deban hacerlas caer cuando bajan. Ciertamente, podemos suponer que la idea antigua debía ser representar el retroceso del bosque primitivo frente a la difusión de la agricultura, pero esto es pura suposición.

En todo caso, lo que resulta seguro es que actualmente, tanto para los actores como para los espectadores, lo esencial de la danza de los *Tejoneros* es su aspecto cómico, debido sobre todo a que, al parecer, los danzantes representan personas de habla española, blancos o mestizos de la casta dominante, reconocibles por sus máscaras blancas y sus trajes. Pero estos blancos o mestizos son, de cierta forma, irreales, pues son concebidos quizá como seres nefastos que vivieron antaño en los tiempos míticos, a los que reviven, aparentemente, para llevar a cabo el espectáculo.

5. LA DANZA DE LOS *PÁJAROS CARPINTEROS* COMPARADA CON LA DE LOS *TEJONEROS*

a) *Oposición entre la Huasteca y la Sierra de Puebla*

La Huasteca, región tropical insalubre, alejada de la ciudad de México, es, en general, más arcaizante que la Sierra de Puebla. La danza de los *Pájaros carpinteros* de Chontla es claramente más indígena y tradicional que la danza de los *Tejoneros* de la sierra. Los elementos de base son los mismos: el mástil de bambú con su juego de cuerdas, el ascenso, de al menos un pájaro carpintero, luego de varios animales maléficos, etc. Pero son tres pájaros carpinteros, en lugar de uno, y, en la cima del mástil, éstos hacen que se abra una flor roja en lugar de reventar una bolsa de confeti. Los negros, con máscaras negras y vestidos con chalecos a la española, difieren de los danzantes tejoneros, que son claramente burgueses mestizos de pueblo, vestidos a la europea y con máscaras blancas con bigotes. En la sierra, los arqueros de Chontla son remplazados por un cazador armado con su fusil. Pero no hay que olvidar que en la época de Starr, la mayoría de los indios de la Huasteca seguía usando flechas para cazar y, a veces, para defenderse. Por el contrario, en 1938, a los organizadores de la danza les costaba trabajo encontrar arqueros en Chontla. En nuestros días, el uso del arco ha sido olvidado casi por completo en la Sierra de Puebla.

Varios de los elementos rituales de la danza de los *Pájaros carpinteros* se encuentran en la danza actual de los *Tejoneros* de la Sierra de Puebla, pero ya casi no están presentes en la memoria de los danzantes, pues reina un ambiente general de bufonería. Incluso en Chontla pueden tenerse dudas sobre lo que representan los diversos participantes que permanecen abajo, gesticulando, vociferando o lanzando flechas. Un buen número de ellos desempeña el papel de simples espectadores que se encuentran ahí por casualidad. Pero esta multitud es guiada y azuzada por los negros, que llevan

máscaras negras, chalecos de españoles y machetes de madera. En la danza de los *Tejoneros* de la Sierra de Puebla, todos estos personajes son remplazados por parejas de danzantes, hombres y mujeres, que están vestidos como burgueses de ciudad o de pueblo y que llevan máscaras blancas con bigotes negros, en el caso de los hombres, y labios pintados, en el caso de las mujeres. En la Sierra de Puebla, los negros de la Huasteca son remplazados por blancos, y tanto unos como otros son considerados nefastos. En cuanto a los arqueros, que están mal definidos, tal vez representan a la multitud indígena de antaño, o tal vez a las estrellas del cielo nocturno, que se supone lanzan flechas y que son las estrellas fugaces.

b) *Danzantes negros de la Huasteca y danzantes blancos en la sierra*

Uno de los principales objetivos de la danza que nos ocupa es representar y ridiculizar a los “no indios” de la región, es decir, a las personas de habla hispana, que forman una especie de casta superior y se califican a sí mismas como gente de razón, en oposición a los indios, quienes, al parecer, no tienen ideas ni costumbres que sean razonables o racionales. Evidentemente, esta casta superior se formó poco a poco durante la época colonial. En un inicio, los conquistadores, los encomenderos y los religiosos, que eran poco numerosos, eran los únicos que hablaban español. Pero pronto se unieron a ellos esclavos negros. Éstos, obligados por las circunstancias y el mestizaje adoptaron el uso del español, algo que los acercó a sus amos y los separó de los indios. Este ascenso social se vio favorecido por el hecho de que muchos negros se convirtieron en una especie de capataces, encargados de dirigir el trabajo de los peones indígenas, mientras que otros aprendían a montar a caballo y se convertían en apreciados auxiliares de los criadores españoles de ganado mayor. Esta evolución se realizó rápidamente en las planicies de la Huasteca, donde los indios se habían vuelto poco numerosos y por este mismo hecho, se importaron muchos esclavos africanos. En huasteco existe, desde el siglo XVI, una palabra, *lab*, para referirse a los españoles y dos palabras, *lab kaw*, para referirse a su lengua. Pero al conjunto de la gente común y de los burgueses de habla española, que se referían a sí mismos como gente de razón o mestizos, en huasteco se les decía, y se les sigue diciendo, *ejek*, que quiere decir negros, porque al principio los indios consideraron que casi todos eran negros o mulatos hispanizados. Estas personas son las que aparecen con las máscaras negras y chalecos españoles en la danza de los *Pájaros carpinteros*, tal como ésta se formo en la Huasteca en una época colonial antigua. Más tarde, el fin del comercio de esclavos hizo que poco a poco desaparecieran los negros, mientras que sus descendientes seguían el proceso de mestizaje. Debido a esta situación, la palabra huasteca *ejek* poco a poco perdió su sentido racial para tomar su sentido social actual de “mestizos”.

En la Sierra de Puebla, por el contrario, la mano de obra india fue siempre bastante abundante. No se importaron más que algunos esclavos negros, sobre todo para los talleres de caña de azúcar, en los que la ley, en principio, prohibía emplear indios. Estos negros son los que aparecen en la danza de los *Negros*, de la que hablaremos más

adelante. Pero, en la danza de los *Tejoneros*, forma local de la danza de los *Pájaros carpinteros*, aparece "gente de razón", blancos o mestizos, de habla española.

Como quiera que sea, hay que recordar que los danzantes en cuestión no representan a hombres reales, que serían las personas de los alrededores de habla española, cuyos nombres se conocen. De hecho, representan almas de los seres sobrenaturales nefastos, aparentemente concebidos como muertos resucitados, que regresan del otro mundo, como los danzantes del carnaval o del día de Todos los Santos. Uno se siente tentado a compararlos con los danzantes llamados "viejos" de la Sierra de Puebla, de los que hablaremos más adelante (capítulo XIII), y que al parecer representan las almas malditas de los muertos asesinados. Sin embargo, la danza de los *Pájaros carpinteros*, o de los *Tejoneros*, no tiene el carácter demoniaco de una danza del carnaval, y sus danzantes, incluso enmascarados, pueden entrar a la iglesia.

c) *De los* Pájaros carpinteros *a los* Tejoneros: *o el paso de lo sagrado a lo burlesco*

En nuestros días, y ya desde los tiempos de Starr, los huastecos de Chontla y Tantima ignoran totalmente que su danza de los *Pájaros carpinteros* subsiste, con otro nombre y en una forma modificada, entre los totonacos de la sierra y entre los de las planicies o colinas de la región de Papantla. Esta ignorancia es recíproca. Huastecos y totonacos están separados desde hace mucho tiempo por la llegada de los nahuas, que ocuparon todo el sureste de la Huasteca y que se integraron a los antiguos habitantes huastecos. Los cálculos glotocronológicos de Swadesh (1954-1955, p. 177) muestran que fue durante el siglo XIII, después de la caída de Tula, cuando estos nahuas se separaron de sus hermanos del centro de México para ir a instalarse a esta parte de la Huasteca. Lo que resulta seguro es que huastecos y totonacos, que todavía en el siglo XVI se conocían mutuamente, ahora se ignoran por completo desde hace cerca de 400 años, a tal punto que, en sus lenguas, no tienen palabras para referirse los unos a los otros.

Podemos entonces, de manera razonable, admitir que la danza huasteca de los *Pájaros carpinteros* ha permanecido bastante apegada a la antigua tradición prehispánica que antaño era común a los dos pueblos, mientras que la danza totonaca de los *Tejoneros* es una forma evolucionada que sufrió modificaciones de forma considerable durante cerca de 400 años. Los danzantes enmascarados, negros o blancos, pudieron ser un añadido de la época colonial. Las marionetas de los tejoneros son, evidentemente, una innovación europea bastante reciente. El cambio de nombre de la danza demuestra que la caza del tejón se volvió el episodio esencial de la danza, en lugar del ascenso al cielo de los pájaros carpinteros, poseedores del fuego, lo que manifiesta un paso evidente de lo sagrado a lo más trivial.

En los tiempos prehispánicos, la danza de los *Pájaros carpinteros* de la región oriental del país tenía tal vez una lejana relación con los ritos otomíes o aztecas que, en regiones más bien occidentales, usaban una especie de cucaña, principalmente para la fiesta del dios del fuego, en el mes de *Xocotlhuetzi*. Pero dichas relaciones, de haber

existido, siguen siendo muy inciertas. En todo caso, la idea de tres pájaros carpinteros subiendo al cielo para encender el fuego en la cima del mundo debía de estar basada en un mito indígena huasteco, tal vez aún conocido en Chontla en 1938, y habría sido interesante poder recabar sus vestigios. La subida de la serpiente de la danza también tenía, quizá, un valor simbólico. Pero todo este complejo simbolismo desapareció en la Sierra de Puebla, donde la danza de los *Tejoneros* sólo conservó la idea de la caza de un animal dañino para las cosechas de maíz. Mientras que el aspecto ritual de la danza tendía a desaparecer, su lado cómico se volvió preponderante junto con la comedia de las marionetas y las gracejadas de los danzantes enmascarados. Sin embargo, la supervivencia parcial de algunos restos de la antigua ideología sagrada brindan algo de atractivo a lo cómico de la danza moderna de los cazadores de tejones.

XIII. LAS DANZAS DE ORIGEN COLONIAL

1. LA DANZA DE *MOROS Y CRISTIANOS*

La guerra de reconquista contra los moros ensangrentó la España de la Edad Media durante cerca de ocho siglos. Ésta inspiró los cantares de gesta y las novelas de caballería. En toda Europa dio origen a representaciones populares al poner en escena combates entre moros y cristianos que finalizaban la mayoría de las veces con la conversión de los moros al cristianismo (Foster, 1960, p. 22). Estos espectáculos fueron introducidos en México por los conquistadores, para sí mismos y para el público español local, tal como lo demostraron las grandes fiestas celebradas en la ciudad de México en 1538 y Tlaxcala en 1539, fiestas mencionadas por Ricard (1933, p. 224).

Los indios, que presenciaron estas danzas, debieron de tener la tentación de practicarlas ellos mismos. Para ello, ciertamente, fueron animados y guiados por los misioneros, quienes añadieron elementos de carácter edificante y aseguraron cierta difusión. Los mismos indios, habiendo adoptado estas representaciones populares, las presentaban en las plazas o atrios de sus pueblos, durante algunas fiestas. Foster (1960, p.225) hace notar que estas perdieron poco a poco gran parte de su carácter original y que su aspecto guerrero se redujo la mayoría de las veces en provecho de danzas sencillas. Pero esta especie de evolución no fue general y las escenas de combate pudieron mantenerse o reaparecer en algunos lugares.

En esta vasta región, que va desde la Sierra Norte de Puebla hasta el Golfo de México, el recuerdo de las guerras medievales de España dio origen a danzas indígenas diversas, pero relacionadas entre sí, que han coexistido mucho tiempo y coexisten todavía en algunos lugares. Una, que conserva el nombre de danza de *Moros y Cristianos*, tiene un aspecto arcaico en donde los combates se evocan solamente por evoluciones bailadas. Otra, llamada danza de *Santiagueros*, al contrario, dio prioridad a las escenas dramáticas de batalla.

En la Sierra Norte de Puebla, la danza de *Moros y Cristianos* fue la más antigua, pero prácticamente desapareció en épocas muy recientes. Ichon (1969, pp. 252-253), no pudo verla entre los totonacos que viven al norte del río Pahuatlán. Lo más que pudo obtener fue una descripción de ella y saber que aún se practicaba en algunos pueblos lejanos.

Un arpa y un violín acompañaban la danza. Los danzantes eran colocados en dos filas paralelas, la de los cristianos, cuyo gorro cónico remataba con una cruz, y la de los moros, cuyo gorro culminaba con una media luna. Al finalizar la danza, los dos grupos se contraponían sin combate, entrecruzándose de una fila a la otra y entrechocando sus pequeños escudos. Esta batalla ficticia terminaba con la muerte del jefe de los moros. En los pueblos donde trabajamos, la danza de *Moros y Cristianos* ha desaparecido casi sin dejar huella.

Para la fiesta de *Corpus Christi*, en Papantla, importante pueblo totonaco cerca de la costa del Golfo de México, acuden danzantes que a menudo vienen de muy lejos. La danza de *Moros y Cristianos* subsiste junto a la de los *Santiagueros*. Moros y cristianos sólo fingen hacerse la guerra al avanzar unos contra otros de forma amenazante, después retroceden. El gorro de los cristianos es una especie de melena espesa que cubre la cabeza y cae en la espalda; el de los moros es cónico y está coronado por medias lunas pequeñas.

La danza de *Moros y Cristianos* ha permanecido muy viva en algunos pueblos indígenas del sur del valle de México. La pudimos ver en Santa Ana Tlacotenco (Delegación Milpa Alta, D.F.), en donde toma la forma de un drama en varios actos. Santiago envía un embajador al rey Mahoma, quien se niega a convertirse al cristianismo. Comienza una guerra en la que todos los jefes moros son vencidos y asesinados, uno tras otro, incluyendo al rey Mahoma. Entonces, se proclama la victoria de los cristianos.

2. LA DANZA DE LOS *SANTIAGUEROS* O DE LA *GENTE DE SANTIAGO*

a) *La investigación*

Pudimos ver esta danza en 1964 en Pantepec, después en Huitzilac, en donde aún permanecía muy viva. Pero estaba, al contrario, en plena decadencia en la región de Huauchinango y Xicotepec, que fue nuestro sector de estudio esencial. En 1992, intentamos propiciar que se reanudara esta danza en San Agustín, en donde teníamos relaciones amistosas, pero el fracaso fue casi total. Los principales danzantes no hicieron el esfuerzo necesario por aprender ni por representar sus papeles. Nos fue imposible ir más al sur, a Xilocuautla, cerca de Huauchinango, en donde la danza de los *Santiagueros* todavía se celebra de manera brillante cada año, el 25 de julio, para la fiesta de Santiago. Pero, entre los nahuas-olmecas del sur de la sierra, pudimos hacernos de una copia del texto náhuatl, por desgracia incompleto, de esta danza en Yaonahuac.

b) *Distribución geográfica de la danza de los* Santiagueros

Los otomíes de los municipios de Pahuatlán, Huehuetla, Tutotepec, San Bartolo y San Lorenzo Achiotepec no conocen esta danza. En la sierra, la practican tanto los totonacos (en Pantepec, Huitzilac, Apapantilla, Zihuateutla, Huehuetla, Olintla, etc.) como los nahuas (en Xicotepec, Naupan, Huauchinango, Xilocuautla, Chiconcuautla, Cuetzalan, Tenampulco, Tetela, Zacapoaxtla, Xalacapan, Yaonahuac, Atempan, etc.). Más cerca de la costa, los totonacos la bailan particularmente en Coatzintla, Papantla, Tecolutla, Espinal, Misantla, etc. También la encontramos más al sur, en los pueblos nahuas o totonacos de la Sierra de Chiconquiaco y en los alrededores de Xalapa. Finalmente, se expandió a gran parte de México, en formas muy diversas. Algunos peregrinos la practican cada año, en Chalma y en la fiesta de nuestra señora de Guadalupe. A finales

del siglo XIX, Strebel (1884, pp. 32-33) describió a los viejos *Santiagueros* de la región de Misantla (Veracruz). Aquí, según él, los cristianos, dirigidos por Santiago, combatían durante ocho días contra los moros, cuyo rey Pilatos (o Pilato) finalmente era asesinado. Los diálogos de esta danza eran en náhuatl y los danzantes totonacos tenían que aprendérselos de memoria.

c) *Los* Santiagueros *totonacos de Pantepec*

La danza de los *Santiagueros* que vio (en 1965) y estudió Ichon (1969, pp. 341-361) puede considerarse como típica.

El plural santiagueros significa la gente de Santiago o "Los partidarios de Santiago, el apóstol Santiago el Mayor, patrón y protector de los españoles. En la escenificación de la danza o del drama, el señor Santiago es el jefe de los cristianos. Está "montado" en su caballo blanco, un pequeño caballo de madera, que rodea su cuerpo a la altura del talle. Santiago, ayudado por su hijo Gallinche, representa en sí mismo el ejército de los cristianos. A los moros los dirige Pilatos (o Poncio Pilatos), que representa el espíritu del mal, es decir, en este caso, la autoridad romana responsable de la condena y muerte de Cristo. Pilatos tiene el rostro cubierto con una horrible máscara negra de viejo arrugado. Tiene en la mano un gran escudo redondo de cuero. Tiene bajo sus órdenes a varios "capitanes romanos", entre ellos Ekcharion y Savario. Éstos dirigen a unos 20 soldados que no combaten, sino que se les proporciona minúsculos escudos de madera ("chimal"), que golpean ruidosamente con el canto de sus machetes. Acompaña la danza una larga flauta de seis orificios, cuyo sonido es triste, y un gran tambor cilíndrico de estilo totalmente europeo.

Los combates dan comienzo después de diversos episodios previos, entre los cuales está la "caída del cielo" de un papel que lleva la sentencia de muerte de Pilatos. Los capitanes romanos se presentan uno tras otro, sin sus soldados, para luchar contra Santiago y pronto son vencidos. Entonces, pasan debajo de un túnel de machetes entrecruzados, signo de sumisión, lo que los salva de la muerte. Después de la derrota del último de sus capitanes, Pilatos busca escapar cobardemente, pero pronto lo atrapa Santiago, quien lo avienta al suelo y lo mata ignominiosamente. Resucitará brevemente para confesarse, manifestar su arrepentimiento y recibir la absolución.

Los totonacos del norte ejecutan su danza con mucho respeto por su tradición. Incluso, muy a menudo, le ponen a ésta una verdadera pasión que los lleva a la lucha casi real con viejos machetes y a vanagloriarse tanto de la sangre derramada como de las cicatrices que de esto resulten.

En otros lugares, la danza aparece en formas más o menos empobrecidas. Pero, un poco por todos lados, el pequeño caballo blanco de Santiago es objeto de atenciones especiales. Se restaura y pinta todos los años. En ocasión de cada fiesta, se le rinden honores de manera ceremoniosa, se le echa incienso de manera ritual y recibe ofrendas de hierba verde, maíz, aguardiente, etcétera.

Ichon (1969, pp. 350-351) se esforzó por encontrar en la danza española de los *Santiagueros* un simbolismo indígena tradicional. Para ello, partió del hecho de que los nahuas de la Sierra Norte de Puebla consideran a Santiago el Mayor como un "hijo del trueno", título que, por cierto, le fue dado por los propios evangelios. Su victoria sería, pues, la de los dioses de la lluvia sobre los dioses subterráneos de la muerte. El texto indígena de los "recitativos" recabados menciona solamente al dios azteca Huitzilopochtli de manera poco clara. Todo esto es muy oscuro. Personalmente, nos inclinamos a creer que, si bien la danza de los *Santiagueros* pudo ser incorporada a las leyendas cosmogónicas de los indios de la sierra, es en el marco general, muy vago, de la lucha entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Ichon supone, por otro lado, que el nombre de Gallinche, que ostenta el hijo de Santiago, sería un derivado de Malinche, lo que nos parece poco probable. Efectivamente, en Xalacapan, en otra versión de la misma danza, Santiago tiene un paje llamado *Cayin*, a cuyo nombre se puede añadir el sufijo reverencial *–tzin* y convertirse así en *Cayintzin*, de ahí quizá Gallinche.

d) *Texto* nahuat *de la danza de los* Santiagueros *de Yaonahuac*

En 1986, pudimos conseguir un texto en nahuat de la danza de los *Santiagueros* en Yaonahuac, pueblo del sur de la sierra, vecino de Zacapoaxtla, donde se habla el dialecto nahuat llamado olmeca-mexicano. Este texto manuscrito era conservado por Fernando Vega, capitán de la danza de los *Pilatome*, es decir, de la gente de Pilatos, nombre local de los *Santiagueros*. El propio documento había sido copiado de un texto de la ciudad cercana de Atempan y contiene una gran cantidad de palabras españolas, sobre todo religiosas. Nuestro informante, Fernando Vega, nos confesó que no entendía las palabras *chalchig* ni *yolo*, que él mismo había escrito en su texto. Esto se explica porque los indios de ahora ya no conocen la jadeíta, piedra semipreciosa que sus ancestros llamaban *chalchihuitl*.

En primer lugar, hay 10 grandes páginas, cuyo contenido tenía que ser leído en voz alta, antes del comienzo de la danza. El texto comienza con una carta de cuatro páginas dirigida por el señor Santiago a los señores Poncio Pilatos, Herodes y Caifás, para hacer de su conocimiento al "santo profeta Jesús de Nazaret". Después viene la sentencia de condena de Pilatos (seis páginas), que termina con "[…] su santa gloria. Amén". El texto de la danza propiamente dicho está escrito en 25 páginas pequeñas de un cuadernillo de 10 × 16 cm. Es una serie de 20 discursos (llamados "relaciones") pronunciados por Pilatos, sus capitanes y Santiago. De esta forma, toman la palabra los personajes habituales del drama, a saber: Santiago Caballero, su hijo Santiaguito y su paje *Cayin*, después Pilatos, su escribano llamado Sabario y sus dos primeros capitanes llamados Alcázares y Alférez. Estos tres últimos ostentan el título, en nahuat, de *huey thagtoani (huey tlahtoani),* pero Pilatos también es llamado "presidente". Se hace mención de dos *Cayins* y un jardín celestial llamado *Xochitepancali*, pero sin precisiones.

Desafortunadamente, este texto está incompleto. Se corta antes de llegar a los combates y a su desenlace.

e) *Texto nahuat de la danza de los* Santiagueros *de Xalacapan*

Otro fragmento del texto de la danza de los *Santiagueros*, o de los *Pilatos*, fue traducido y publicado por Archibald McKinlay en 1948, en *Tlalocan* (t. II, no. 4, pp. 368-373), con el título de "The account of a punitive Sentence". Éste se había recabado en Xalacapan, cerca de Zacapoaxtla. En aquella época, la danza en cuestión todavía se practicaba en este pueblo. Los actores, que se sabían su papel de memoria, lo recitaron y le explicaron el guión a McKinlay. Éste lo transcribió, tradujo el texto y después se lo proporcionó a Fernando Horcasitas, quien lo publicó en 1949. En el drama actúan varios Pilatos, cuyo jefe es el "Pilatos Rey", que tiene el papel principal. Él se opone a Santiago y comete miles de incongruencias graciosas. Santiago lo vence, pero sigue siendo insolente. Aunque al final es condenado a muerte, muere por sus heridas y es llevado al cementerio.

f) *Carácter relativamente reciente de la danza de los* Santiagueros

Los informantes totonacos de Ichon (1969, p. 361) le aseguraron que su danza de los *Santiagueros* era relativamente reciente, que no fue adoptada por ellos hasta hacía algunas generaciones, mientras que la danza de los *Tocotines* era aún más antigua. De hecho, es evidente que la danza de los *Santiagueros*, tal como se practica actualmente por los totonacos del norte, consta de un verdadero guión que es, probablemente, producto de una época relativamente reciente. Los *Tocotines*, en cambio, como *Moros y Cristianos*, sólo muestran un sencillo espectáculo danzado bastante más arcaico y también más monótono. Entonces, es muy posible que estas dos danzas convencionales y aburridas hayan terminado por ser remplazadas, en diversos lugares, por una puesta en escena de verdaderos combates, la de los *Santiagueros*, lo que, por otra parte, puede ser considerado como una especie de regreso a la tradición de la España medieval.

3. LA DANZA DE LOS *TOCOTINES*

a) *Origen de la palabra "tocotín" y del nombre de la danza de los* Tocotines

Ricard (1933, p. 223) menciona al "tocotín" como un canto y no como una danza. Cita a Mendizábal (1923-1924, p.84) quien estimaba que el tocotín era, en el siglo XVI, la forma indígena de la canción popular o corrido, que tomaba este nombre cuando la recitaban los indios en lengua española. La palabra tocotín, de origen náhuatl, hubiera evocado las notas del *teponaztli*, notas que Mendizábal transcribió como *to ti co qui*, pero que otros transcriben mejor como *tocoti tocoti ti tocoto*. En 1646, el cronista Andrés Pérez de Ribas (pp. 327-328 de la ed. de 1944), a propósito de las fiestas indígenas organizadas por los alumnos del colegio de los jesuitas de San Gregorio, en la ciudad de México, durante el carnaval, mencionó la danza del *Tocotín*, ejecutada al ritmo del *teponaztli* al

igual que la danza de los *Volantineros* o *Voladores*. Actualmente, el nombre de danza de los *Tocotines* es muy conocido entre los indios de la Sierra de Puebla, pero los otomíes la llaman *nei huaxi*, que significa simplemente danza de *Las sonajas* (Galinier, 1990, p. 279).

b) *La ejecución de la danza de los* Tocotines *en diversos pueblos*

Ichon (1969, pp. 353-357) dio comienzo a esta investigación en 1963-1966. Él nunca pudo ver bailar a los tocotines que, sin embargo, estaban todavía activos en Apapantilla. Pero sus informantes totonacos de Pantepec le proporcionaron una breve descripción oral y también recabó alguna información complementaria en Tepetzintla. Nosotros mismos, en 1993, pudimos ver a los totonacos de Chicontla ejecutar esta danza de un modo un tanto somero. Particularmente, pudimos recabar valiosos datos sobre la antigua fiesta anual de los nahuas de Xicotepec, que los indios identificaban como la gran danza de los *Tocotines*. Dimos con información en diversos pueblos, el más lejano era Misantla. Finalmente, pudimos tomar una copia de un texto de esta misma danza en Hueyapan, pueblo nahua del sur de la sierra.

Los Tocotines *totonacos de Chicontla*

En Chicontla, los 30 danzantes se dividían en tres grupos que bailaban por separado y que eran los tocotines, los moros y los españoles. Un violinista y un guitarrista se encargaban de la música. No había Malinche ni danzantes que representaran a Cortés ni a Moctezuma. Los tocotines, vestidos con colores vivos (sobre todo rojo y amarillo), llevaban gorros complejos, adornados con grandes flores. Cada uno tenía un bastón sencillo enredado con una espiral de papel estaño (oropel). Los moros estaban vestidos casi igual que los tocotines, pero, de manera sumamente extraña, llevaban a cuestas una tela con la imagen impresa de la virgen de Guadalupe. Llevaban en la cabeza gorros altos con grandes viseras, adornadas con flores pequeñas de papel estaño. Cada uno tenía un machete al cinto y algunos sacudían grandes sonajas poco ruidosas. Su capitán, cuyos ojos cubrían unos lentes oscuros, llevaba una bandera mexicana, cuyos colores estaban distribuidos en bandas horizontales. Finalmente, los españoles, también armados con machetes, tenían vestimenta negra con franjas doradas y sombreros con una de las alas levantada. La danza era elaborada y complicada, con taconeos, giros sobre sí mismos y desplazamiento de los danzantes. No había diálogo y no se dio combate alguno. Pero al final, los tres grupos se reunieron y bailaron juntos por largo rato.

Los Tocotines *totonacos de Pantepec*

Ichon (1969, p. 357) menciona brevemente que en Pantepec, la danza incluía tres grupos que se desplazaban por separado, por un lado el de los tocotines y por el otro los de los moros y los cristianos. Dicho lo cual, sólo habla de los tocotines propiamente dichos. Éstos tenían cuatro "capitanes", también llamados "monarcas", de los cuales el principal

era el Marqués, es decir, Cortés, marqués del Valle de Oaxaca. También había una Malinche o "Maringuilla". Era representada por un joven travesti, que llevaba un vestido rosa similar al de las mestizas burguesas de antes. En una jícara laqueada, "ella" llevaba una serpiente de madera o de caucho. La danza daba comienzo en la iglesia. Después, los músicos tocaban numerosas sones dedicados a la Malinche, a Cortés y a sus capitanes. Realizado esto, debía venir, normalmente, una fase en donde se mataba ritualmente a la serpiente, pero Ichon parece decir que esta fase no se ejecutó en su presencia en Pantepec. La danza tenía figuras simples y pasos complicados. Era seria, silenciosa, y tenía un carácter religioso muy marcado. Esta versión de la danza de los *Tocotines* tenía ciertos rasgos comunes con la danza de los *Acatlazquis* y con la de los *Negros*, de las que hablaremos más adelante.

Los Tocotines *totonacos de Tepetzintla*

Antes, los tocotines totonacos de Tepetzintla llevaban un gorro adornado con cinco pájaros pequeños de madera esculpida. Tenían una especie de abanico pequeño muy corto, adornado con plumas de pollo pintadas de rojo. Estos accesorios, de los cuales Ichon pudo obtener algunos ejemplares, los empleaban igualmente los tocotines nahuas de San Francisco Atotonilco, que también tenían antes la costumbre de matar a la serpiente, rito que encontraremos en la danza de los *Negros*. Podemos suponer, al igual que Ichon, que el gorro de cinco pájaros representaba el cielo.

Los Tocotines *totonacos de Misantla*

En 1960, en Misantla, pueblo mestizo del estado de Veracruz, persistía aún el recuerdo de la antigua comunidad indígena totonaca, destruida en 1865 por una expedición militar que sólo dejó unos cuantos sobrevivientes. Un notable de este pueblo, llamado Víctor Meza, me enseñó que la danza de los *Tocotines*, o danza de *Cortés y Moctezuma*, era antes el elemento esencial de la fiesta tutelar de la Asunción. Según él, los indios de Moctezuma llevaban "calzoneras" de tela roja, mientras los españoles de Cortés llevaban vestimenta de cuero, como los criadores de ganado mayor ("vaqueros"). Cortés y Moctezuma luchaban a espada o a bastón para disputarse a la Malinche. Este detalle, que parece poco creíble, fue confirmado sin embargo por Strebel (1884, p. 32), que proporciona una descripción completa de la danza. Ésta oponía dos filas de danzantes españoles liderados por Cortés contra dos filas de danzantes indios bajo las órdenes de Moctezuma y su hija Malinche. Después de varias danzas en conjunto y después de un simulacro de combate, Cortés terminaba por apoderarse de la Malinche. Según las palabras del profesor Guillermo Pelayo Rangel, al que también conocimos en Misantla, esta danza habría subsistido hasta 1956.



Tocado y abanico de los danzantes tocotines de Tepetzintla (según Ichon, 1969).

Los Tocotines *de la antigua fiesta anual de los nahuas de Xicotepec*

La gran fiesta anual de Xicotepec, que se celebraba el 24 de junio, día de san Juan Bautista, fue abandonada en 1941 o 1942. No obstante, nosotros pudimos obtener una descripción somera, en 1985, en donde se reúnen los recuerdos de algunos sobrevivientes. Esta reconstitución ya fue presentada anteriormente, en nuestro capítulo IX (p. 187). La mayor parte de nuestros informantes insistieron sobre el hecho de que los principales personajes de la fiesta eran los mismos de la danza de los *Tocotines*. Esto parecer estar confirmado, como veremos, aún cuando sea difícil dar de nuevo con todos los elementos de una danza que desapareció hace mucho tiempo, en una fiesta tan compleja como la de Xicotepec. El texto de los diálogos de esta danza nos hubiera ayudado mucho, pero desafortunadamente se perdió.

Hemos mencionado la colecta ritual que antecedía a la fiesta durante varias semanas y permitía juntar algo de dinero. Ahora bien, los dos colectores que cantaban tocando el *teponaztli* eran seguidos por los dos capitanes de la danza de los *Tocotines*, el rey cristiano y el rey moro, que simulaban combatir. La fiesta propiamente dicha incluía particularmente la ejecución completa de la danza de los *Tocotines*. Ésta la llevaban a cabo diferentes grupos de danzantes, puesto que incluía una danza de lucha entre moros y cristianos y otra sobre la conquista de México por parte de los españoles. Esta última terminaba con la derrota de *Coatemo* (Cuauhtémoc), vencido por cuatro chichimecas de Tlaxcala, portadores de nombres en náhuatl que significaban “Serpiente”, “Estrella de la Mañana”, “Luna” y “Arco Iris”. En cuanto al rey moro, después de su derrota, era bautizado bajo una cascada vecina.

c) *Texto de la danza de los* Tocotines *de los nahuas de Hueyapan*

El 7 de marzo de 1986, en Hueyapan, pueblo de lengua nahuat al sur de la Sierra de Puebla, Andrés Villa, antiguo jefe de los tocotines, nos compartió un texto incompleto de los diálogos de esta danza. Nos dijo que había copiado libremente este texto de 16 páginas del de los danzantes del pueblo grande de Atempan. Son, sobre todo, los diálogos, en español, de los cinco personajes principales de una danza de la conquista de México. Cortés exige una entrevista con Moctezuma y le envía, para tal efecto, a un embajador, Pedro de Alvarado, con una intérprete, Marina, que le aconseja abandonar a sus falsos dioses. Cortés es recibido en un anexo del Palacio Real, en donde Moctezuma es hecho prisionero. Cortés le explica que lo esencial es obtener su conversión y su bautismo. Es cuando interviene Cacama, sobrino de Moctezuma, que busca resistir por las armas e intercambia desafíos con Alvarado. Por desgracia, el texto de la danza termina ahí, sin combate ni desenlace, remplazado por interminables llamados a la devoción de san Andrés, patrón del pueblo de Hueyapan. El texto es evidentemente muy reciente, siglos XIX o XX. Y al parecer, interrumpieron a Andrés Villa en su trabajo de copiado.

d) *Antigua distribución, después abandono casi total, de la danza de los* Tocotines

Antiguamente, esta danza se hallaba muy extendida entre todos los totonacos, desde Pantepec, Ozomatlán y Olintla, en el estado de Puebla, hasta Papantla, Chicontla y Misantla en el estado de Veracruz. Según Galinier (1990, pp. 279-283), al parecer todavía existe entre los otomíes de Texcatepec y de San Lorenzo Achiotepec. Los indios de lengua náhuatl la practicaban, en la Sierra de Puebla, desde Tepepa, Xolotla y Xicotepec, en el norte, hasta Cuetzalan y Atempan, en el sur. Pero actualmente está en vías de extinción, como consecuencia de un abandono casi generalizado, lo que hace difícil su estudio. Más allá de la gran región totonaca y de las zonas vecinas de lengua otomí o náhuatl, en la actualidad raramente es mencionada en el resto de México.

e) *Conclusiones sobre la danza de los* Tocotines

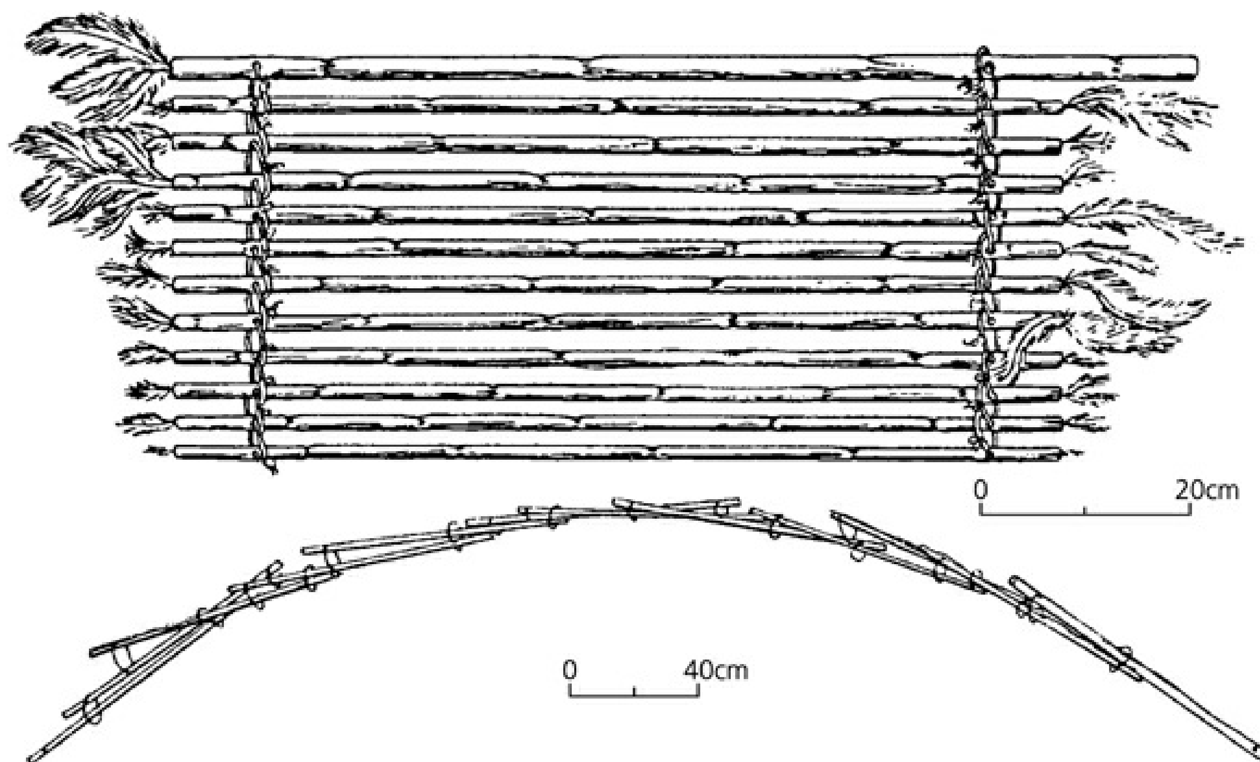
La danza de los *Tocotines* representa un vivo interés histórico, dado que demuestra cómo los indios que ya debían de practicar la danza española de *Moros y Cristianos* lograron complementarla al añadirle una danza de la *Conquista de México*. Podemos hacer notar que en la versión de Xicotepec, los indios vencidos son únicamente los de la ciudad de México-Tenochtitlan, representados por su rey Cuauhtémoc. Cortés no parece figurar, dado que los verdaderos vencedores son cuatro señores provenientes de Tlaxcala.

4. LA DANZA DE LOS *ACATLAZQUIS*

a) *Los* Acatlazquis *nahuas de Santa Catarina en 1936*

La danza de los *Acatlazquis*, que ni siquiera nosotros pudimos ver en el lugar en cuestión, fue descubierta en 1936 por Bodil Christensen, que la publicó, en 1937, en la revista *Ethnos*, de Estocolmo. Los indios nahuas de Santa Catarina ejecutaban esta danza, del 25 al 27 de noviembre, para la fiesta de santa Catarina, patrona de su pueblo. Había 15 o 20 danzantes, más una Malinche llamada Maringuilla. Ésta era un muchachito de unos 10 años, vestido como mujer indígena, con una falda blanca, un *quechquémitl* bordado y una pañoleta que le envolvía la cabeza. Él (o ella) tenía en una mano una serpiente pequeña articulada hecha de madera, que estaba en una jícara laqueada. Cada danzante estaba vestido con un calzón rojo que le llegaba por debajo de las rodillas, dos grandes pañuelos rojos entrecruzados en el pecho y un tercero alrededor de la cintura. Llevaban en la cabeza un alto tocado cónico lleno de listones, muy parecido al de los voladores. Además de una sonaja sonora, cada danzante tenía en la mano una caña de un metro de largo, a la que estaban atadas de manera floja otras 12 más pequeñas, en manojo, de tal suerte que pudieran entrelazarse unas con otras hasta formar un arco con una longitud de cinco a seis metros: entonces se decía que las "lanzaban".

Después de misa, la danza daba comienzo en la iglesia, en dos filas, con la Malinche a la cabeza, entre las dos. Después, los danzantes, una vez en el atrio, hacían una sola fila y posteriormente un círculo alrededor de la Malinche, que no dejaba de bailar en su lugar, mientras un hombre agitaba la serpiente por encima de su cabeza. Entonces, llegaba la escena final del triunfo de la Malinche, que seguía bailando parada sobre una camilla sostenida por dos hombres, mientras los danzantes, formados en dos filas apartadas varios metros, lanzaban con gracia sus cañas por encima de ella, formando grandes arcos adornados con pequeños ramos de plumas. Otro movimiento permitía regresar el manojo a cañas de un metro de largo, y después las lanzaban de nuevo.



Cañas de la danza de los Acatlazquis.

Santa Catarina es un pueblo de lengua náhuatl ubicado en el extremo norte del municipio de Acaxochitlán (Hidalgo), no lejos de la estación Honey. Rodney Gallop (1939, pp. 178-179) estuvo ahí en 1937, un año después de Bodil Christensen, y pudo constatar que la danza no había cambiado.

b) *La danza otomí de los* Acatlazquis *en Zacapehuaya en 1975*

Casi medio siglo después de Bodil Christensen, Jacques Galinier (1990, pp. 274-278) pudo ver los *Acatlazquis* ejecutados por indios otomíes de Zacapehuaya (municipio de Pahuatlán, Puebla). Los personajes, sus ropas y sus accesorios eran los mismos que en Santa Catarina, excepto el gorro cónico, que en este caso era una boina grande, lo que antes era también el tocado de los voladores otomíes de Huehuetlilla. El músico tocaba una flauta y un tamborcito, como el de los voladores. Los danzantes sólo eran seis y su danza tenía 14 fases, la última era aquella en donde la Malinche, levantada del suelo, se hallaba bajo los grandes arcos de cañas. Galinier notó que al final, la Malinche ya no bailaba sobre una camilla "en andas" como en Santa Catarina, sino que la sostenían manos entrelazadas.

c) *La palabra* Acatlazqui

Acatlazqui es una palabra náhuatl que significa lanzadores de cañas, es decir de jabalinas

de caña. Según Galinier, el nombre otomí de la danza *nexti* tiene el mismo significado. En 1937, Bodil Christensen escribió "acatlaxqui" y esta ortografía fue adoptada desde entonces. Pero el nombre náhuatl de los danzantes proviene, evidentemente, del verbo *tlaza*, que significa aventar o lanzar y de *acatl*, palabra general que significa caña, de donde se deriva "arma para lanzar". Entonces, sería más correcto escribir *acatlazqui* como lo hacemos nosotros.

d) *Distribución de la danza de los* Acatlazquis

Entre los pueblos de lengua náhuatl, la danza de los *Acatlazquis* ha sido representada en Santa Catarina, en Atla, en Tlalcruz, en Tlaxcalantongo y en San Francisco Atotonilco. Entre los otomíes, es representada en Zacapehuaya y lo fue en San Nicolás, antes de que este pueblo se convirtiera casi por completo al protestantismo. Los nahuas del sur de la Sierra de Puebla no la conocen. Tampoco se le puede considerar mucho como si fuera una danza totonaca, puesto que el pueblo de Copila, en donde aún se practica en nuestros días, es un viejo pueblo totonaco que adoptó desde hace poco el uso de la lengua náhuatl. Se trata, de una danza estrechamente delimitada. Siete de los ocho pueblos en donde se practica abarcan una pequeña zona de 150 km^2, en los municipios de Acaxochitlán, Naupan, Pahuatlán y Tenango de Doria. Estos siete pueblos se encuentran a menos de 12 km de distancia de Huehuetlilla, el pueblo de los *Voladores* otomíes renovados, con los que se solidarizan un poco. En 1985, fue una sorpresa para nosotros saber que en Tlaxcalantongo, a unos 30 km al este-noreste de los pueblos mencionados, se practicaba una danza llamada de los *Carrizeros*, que era una forma simplificada de la de los *Acatlazquis*, sin Malinche. Tlaxcalantongo, dependiente del municipio de Xicotepec, es un pueblo de lengua española, pero en donde una parte de la población todavía habla náhuatl y en donde se recuerda el antiguo uso de la lengua totonaca.

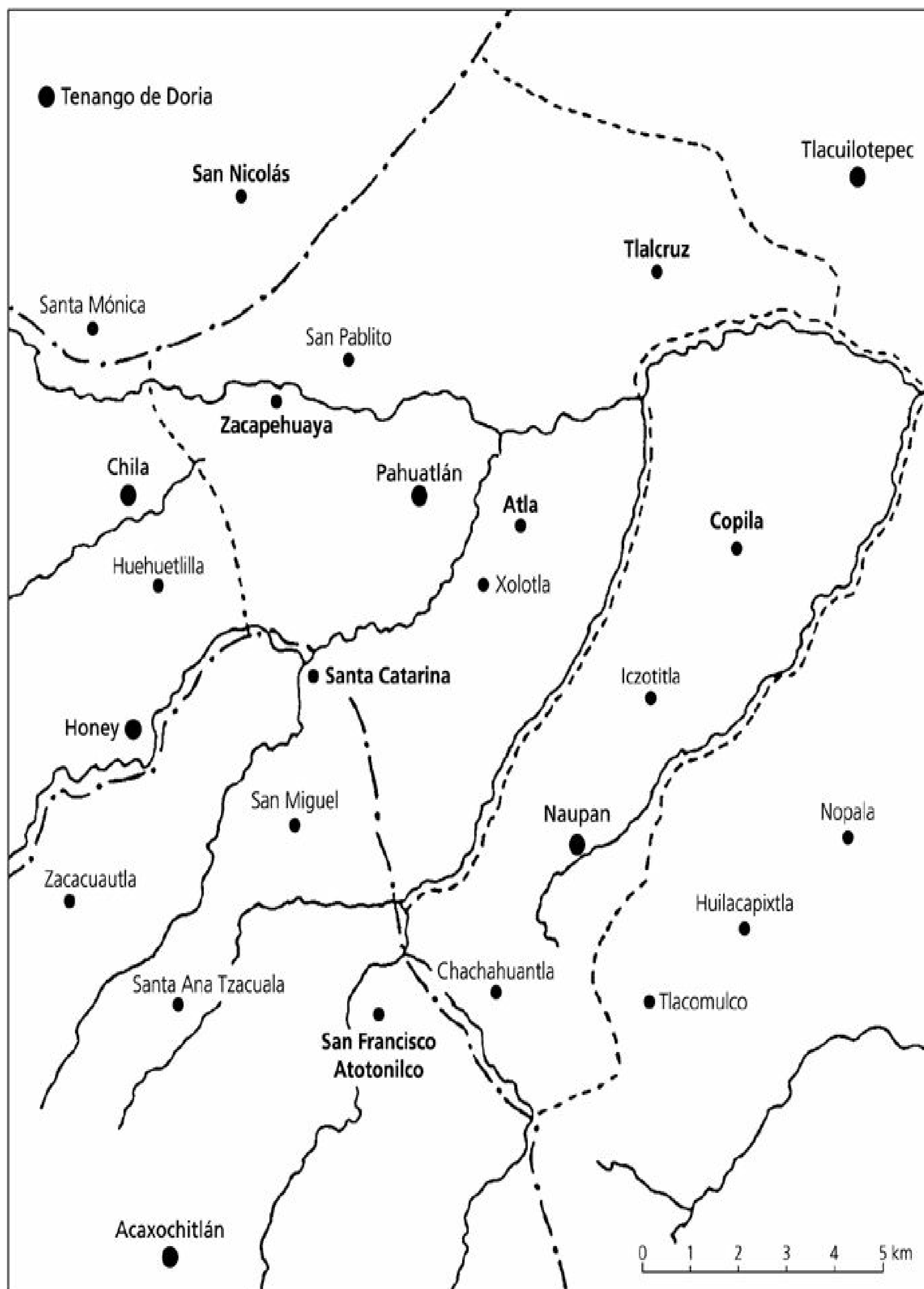
e) *Simbolismo de la danza de los* Acatlazquis

Los *Acatlazquis* le hacen grandes homenajes a su Malinche, el personaje principal de su danza. Sobra decir que esta Malinche representa el espíritu del agua, dado que lleva en la mano la serpiente de agua, a veces dentro de una jícara laqueada, símbolo del elemento acuático. Esta Malinche está ligada a su serpiente, misma que no mata y que tampoco los danzantes matan. Pero este simbolismo no está muy presente en el espíritu de los participantes. Éstos no ven relación entre su danza y la de los *Negritos*, en donde la Malinche y su serpiente también desempeñan un papel importante. En cambio, consideran que se relacionan con los *Voladores*.

f) *Carácter probablemente colonial de la danza de los* Acatlazquis

Bodil Christensen, muy impresionada por el carácter indígena de la danza que acababa

de descubrir, estaba tentada a atribuirle un origen prehispánico. Sin embargo, tenía sus reservas al respecto, dado que había estudiado concienzudamente las imágenes de muchos códices y lienzos, sin encontrar en ellos nada parecido. Nosotros podemos añadir que los textos indígenas del siglo XVI, al parecer, no hacen ninguna mención a danzas de este tipo.


Tenango de Doria
San Nicolás
Tlacuilotepec
Tlalcruz
Santa Mónica
San Pablito
Zacapehuaya
Chila
Pahuatlán
Atla
Copila
Huehuetlilla
Xolotla
Santa Catarina
Iczotitla
Honey
San Miguel
Naupan
Nopala
Zacacuautla
Huilacapixtla
Santa Ana Tzacuala
Chachahuantla
Tlacomulco
San Francisco
Atotonilco
Acaxochitlán
0 1 2 3 4 5 km

Principales pueblos nahuas (Tlalcruz, Atla, Copila, Santa Catarina, San Francisco Atotonilco) u otomíes (San Nicolás, Zacapehuaya) de danzantes Acatlazquis.

La Malinche es el personaje principal y sus orígenes coloniales son evidentes. Ella en sí misma y la serpiente articulada de madera que lleva en una jícara laqueada son elementos que se vuelven a encontrar en la danza de los *Negritos* y en la de los *Tambulanes* tepehuas, cuyo carácter colonial no da lugar a muchas dudas.

Lo que caracteriza principalmente la danza de los *Acatlazquis* es el lanzamiento de las cañas que forman arcos e incluso túneles efímeros, particularmente por encima de la Malinche. Este elemento ritual espectacular no parece tener un origen prehispánico. En cambio, podría, tal vez, compararse con una figura de la danza de los *Santiagueros* que es el túnel de machetes entrecruzados, que se forma encima del guerrero vencido. Ichon (1969, pp. 345 y 349) se impresionó con estos machetes entrecruzados y pensó que aquello le recordaba un elemento de la danza de las espadas que fue muy popular en la Europa de la Edad Media, particularmente en Galicia.

Finalmente, hay que añadir que las dos únicas danzas seguramente prehispánicas de la Sierra de Puebla (*Voladores* y *Cuezales*) tienen una distribución geográfica muy amplia, que llega hasta Centroamérica. En cambio, la distribución estrechamente delimitada de la danza de los *Acatlazquis* más bien parece sugerir una afortunada innovación local, que se hizo de algunos adeptos pero que, finalmente, sólo tuvo una difusión limitada. Esta innovación al parecer tuvo su origen en el pequeño sector otomí de Huehuetlilla y de Zacapehuaya, sector en contacto con el altiplano y donde prematuramente se comenzó a modernizar el *Volador*, como pudimos verlo. A propósito, podemos señalar que los voladores otomíes de Huehuetlilla usaban todavía, como antes, grandes boinas vascas rojas, probablemente heredadas de algún misionero navarro. Ahora bien, esta boina roja aún la siguen usando, hasta nuestros días, los *Acatlazquis* otomíes de Zacapehuaya, mientras sus hermanos nahuas de Santa Catarina adoptaron el tocado puntiagudo de los voladores nahuas o totonacos.

5. LA DANZA DE LOS *NEGROS* O *NEGRITOS*

a) *La investigación*

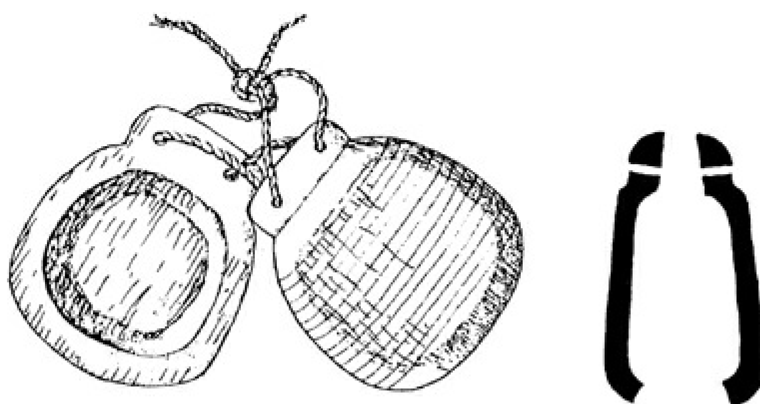
En la Sierra de Puebla tuvimos por primera vez conocimiento de esta danza en diciembre de 1985, gracias a los recuerdos de Emeterio Hernández, violinista nahua nacido en Cuaxicala, y a que había sido su músico en Xicotepec por muchos años. En septiembre de 1991, en Cuahueyatla, pudimos conocer al caporal Alfredo Meléndez y ver bailar a su grupo proveniente de San Agustín Atlihuacán. Alfredo decía tener 73 años y nunca haber dejado de bailar desde los 10 años de edad. En diciembre de 1991, y particularmente en mayo de 1992, en Tepetzintla, llegamos a conocer bien al caporal totonaco Rogelio Picazo, a sus músicos y danzantes. Finalmente, en noviembre de 1993, vimos bailar al

grupo perfectamente organizado de los totonacos de Chicontla.

b) *Músicos y danzantes*

Además de sus dos músicos, violinista y guitarrista, cada grupo de negritos tiene un número par de danzantes, un caporal y una Malinche, seguida de su paje o *Xocoton*. En Chicontla, hay además un "secretario", que no participa en la danza, pero se supone que registra las órdenes de los jefes.

Aunque se considera que son negros, los danzantes nunca traen el rostro ennegrecido. Sólo llevan puesta ropa negra con franjas doradas. En un principio, ésta muy favorecedora vestimenta contribuyó al atractivo de la danza. Estaba conformada por un calzón que llegaba por debajo de las rodillas, una banda entrecruzada en diagonal en el pecho y en la espalda, más un sombrero negro de alas amplias. Ceñían su cintura con un cinturón bordado de algodón blanco y rematado con pompones. Los extremos de este cinturón tenían que colgar visiblemente a los lados o por la espalda. El sombrero tenía por delante un ala levantada que estaba adornada con espejitos redondos. Esta vestimenta se sigue usando en la región de Papantla, pero ha perdido toda su prestancia en nuestro sector de la Sierra de Puebla, en donde la mayoría de los danzantes ahora cubren su cuerpo con una blusa de tela industrial con grandes flores. Cada danzante toca un par de castañuelas, llamadas *makallo* en totonaco y *matlatzotzonalle* en náhuatl. Estas castañuelas acompañan la música, pero también se usan para curar mágicamente a los danzantes cuando caen enfermos. El secretario, que no está vestido como los demás, usa una máscara blanca de rostro bigotudo para mostrar que él no es indio. Hay que añadir que los grupos de danzantes bien organizados se aseguran de que colabore un adivino o sabio, *tlamatini*, para los rezos y los ritos, particularmente en lo que respecta a la "serpiente".



Castañuelas de la danza de los Negritos *de la Sierra de Puebla.*

La Malinche, que los mismos indios llaman Maringuilla, es un joven vestido de mujer con un largo vestido blanco o rosa y un chal o rebozo, evocando la indumentaria de las burguesas de las ciudades de principios de siglo. Es una *xinola* (señora), una dama.

Excepcionalmente, la Malinche de Chicontla iba vestida de manera suntuosa con una falda negra, una blusa muy adornada y una pesada peluca con muchos listones cubriéndole la nuca. Detrás de la Malinche, continuamente va su servidor llamado *Xocoton* (frutita), que es alguien muy jovencito vestido como el resto de los danzantes.

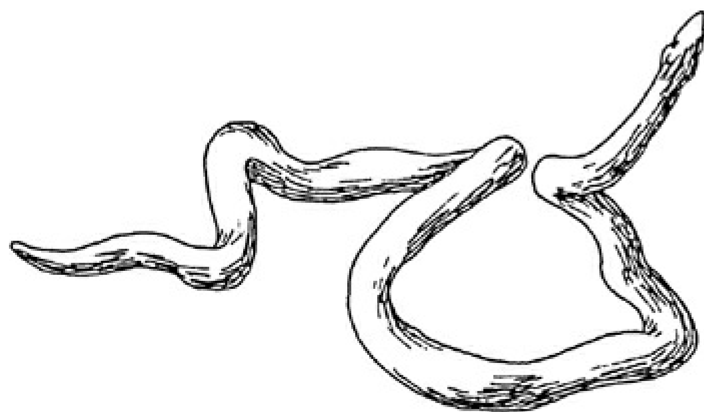
c) *La máscara del grupo de los danzantes*

Los negritos de San Agustín Atlihuacán conservan una máscara que pertenece al grupo de danzantes y que tiene cierto carácter sagrado. Esta máscara de madera de eritrina fue elaborada hace mucho tiempo por el carpintero local. Está pintada de negro, pero sus rasgos no son negroides, dado que nadie ha visto negros en San Agustín desde hace generaciones. Sin embargo, se dice que es "la máscara del verdadero negro". Esta máscara, se supone, es la que hace la colecta en nombre del grupo al final de cada sesión. La lleva el *Xocoton*, el asistente de la Malinche, que debe traerla puesta cuando está representando ese papel.

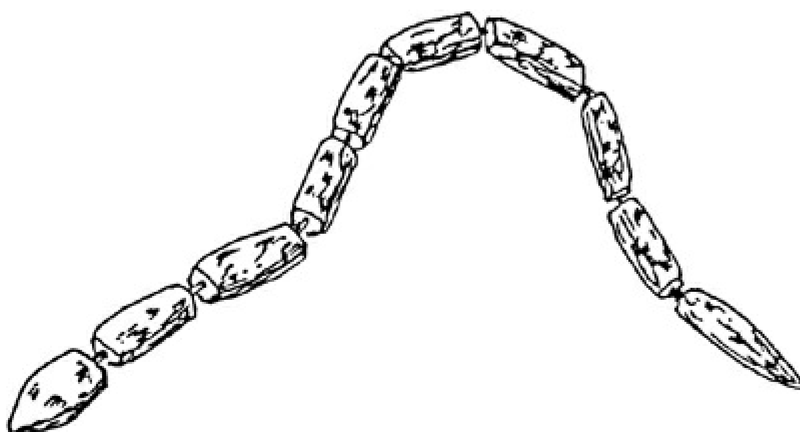
Parece ser que antes, muchas danzas tuvieron su máscara sagrada, pero, desde hace mucho tiempo, su uso se ha convertido en algo raro. No obstante, en la región de Papantla, cada grupo de voladores aún tiene su máscara.

d) *La serpiente de los danzantes*

Cada grupo de negritos posee una serpiente (víbora) de madera, articulada o no, misma a la que se considera como sagrada y se le tiene mucho respeto. En cada representación, la incensan, la nutren y la colman de alcohol, antes de darle muerte de manera ritual. En Tepetzintla, el caporal de la danza conserva cuidadosamente la vieja serpiente que el grupo utilizaba antes y que es una raíz sinuosa apenas retocada y ennegrecida por los años. Pero se nos mostró de manera particular la nueva serpiente, la que se emplea en la actualidad y a la que se colma de atenciones. Tiene aproximadamente 50 cm de largo. La conforman 10 piezas pequeñas de madera unidas por cuatro hilos, lo que la hace articulada. Serpientes parecidas se venden en las tiendas de juguetes y la que pudimos ver había sido comprada, tal vez, en el mercado. En 1991, en Tepetzintla, se la enroscaba de tal suerte que pudiera caber en una cajita de madera, con tapadera. Esta caja tenía dos compartimentos y debería haber tenido dos serpientes, un macho y una hembra, pero nos dijeron que no se había podido conseguir la segunda, a falta de dinero. Es indudable que el uso de estas serpientes articuladas es reciente. Ichon (1969, p. 360) menciona el uso de serpientes de tela cosida y atiborrada de cenizas en algunos pueblos totonacos en la danza tepehua de los *Tambulanes*.



La serpiente-raíz de los negritos de Tepetzintla.



La serpiente articulada de los negritos de Tepetzintla.

La serpiente de los danzantes es temida porque se cree que puede enviar mágicamente enfermedad y muerte. En octubre de 1985, en San Pedro Itztla, cerca de Xicotepec, conocimos a un antiguo caporal de *Negritos* que estaba convencido de que la serpiente de su danza le había enviado una verdadera serpiente venenosa que él había encontrado de noche, debajo de su cama. Ante este peligro, había recurrido a un adivino-curandero para hacer una "limpia" y ofrendas.

e) *Ejecución de la danza de los* Negros

La danza de los *Negros* normalmente se ejecuta en dos filas paralelas, muy raramente en círculo o en una sola fila. El caporal baila hasta adelante, entre las dos filas. Detrás de él está la Malinche, seguida del *Xocoton*. En Tepetzintla, en mayo de 1991, se comenzó haciendo acto de devoción a los santos del altar familiar de la casa del caporal, después a los del altar de la iglesia del pueblo. Esto fue dirigido de manera ritual por la vieja curandera María Ignacia, mientras los danzantes no dejaban de bailar en dos filas.

Posteriormente, todos salieron de la iglesia para la comida que se sirvió en la casa del caporal. Esta comida se ofreció, primero, a la serpiente articulada que, para tal propósito,

sacaron de su caja. Comenzaron por quemar incienso en su honor largo rato, después el caporal fingió darle de beber y comer. Después de su banquete, los danzantes regresaron a la iglesia, en donde bailaron durante horas. Luego, pasaron a su representación dramática ritual. Habiendo ido supuestamente a trabajar a un campo de caña, simularon buscar una serpiente venenosa que antes había mordido a uno de ellos. Terminaron por "encontrarla", cuando la Malinche la colocó en el suelo, en forma de la raíz sinuosa de la que ya hablamos (tal vez para librar de cualquier peligro a la preciosa serpiente articulada). Después de haber bailado a su alrededor, se anunció que acababa de morder al caporal. Se intentó curarlo con tragos de aguardiente, pero su mal empeoró rápido y murió después de haberle dictado al secretario un testamento chusco. La Malinche se puso a llorar. Los danzantes, desesperados por su muerte, cantaron: "Y por eso murió". Esta estrofa se cantó en español, pues al parecer los negros no hablaban las lenguas indígenas. Al final, el caporal volvió a la vida, curado o resucitado, y comenzó a castigar a la serpiente. Para ayudarlo, los danzantes se arremolinaron largo rato alrededor del fatal reptil, simulando que le daban de machetazos, pero sin tocarlo nunca. Finalmente, el caporal fue el que "la mató" en medio del clamor general. En diversos lugares (Xicotepec, Cuaxicala), se termina con un saludo a los cuatro puntos cardinales.

Sólo faltaba cerrar el acto con escenas destinadas únicamente a la distracción del público. Una, actuada al "son del trapiche", incluía diversas figuras, entre ellas una especie de farándula alrededor del caporal y de la Malinche. Otra escena obligaba al caporal a girar peligrosamente alrededor de un bastón sostenido horizontalmente. Se nos explicó que esta figura algo acrobática siempre tenía mucho éxito y que antes se le había "comprado", con dinero en efectivo, a los negritos de San Agustín.

f) *Distribución de la danza de los* Negros

En la actualidad, esta danza es la más extendida. Además, continúa progresando a expensas de otras danzas. Esta supremacía es relativamente nueva. Todos los totonacos practican la danza de los *Negritos*, tanto los de la Sierra de Puebla, como los de las tierras bajas de Papantla, cercanas a la costa del Atlántico, en donde a veces la llaman danza de los *Caporales*, particularmente en Pápalo. La danza de los *Tambulanes*, que podemos encontrar entre los totonacos del norte y los tepehuas, es otra variante de la de los *Negritos*, pero dedicada a la santa Virgen, en tiempos de Navidad. La danza de los *Negros*, que es común a los totonacos y a sus hermanos tepehuas, está ligada evidentemente, a las cálidas y húmedas tierras tropicales de la vertiente atlántica, regiones en donde, en la época colonial, se explotaba la caña con mano de obra de esclavos negros. Esta danza fue adoptada por los nahuas vecinos de los totonacos, tanto en la región de Xicotepec y de Huauchinango, como en el sur de la sierra, en la región de Cuetzalan-Zacapoaxtla-Teziutlán. En cambio, no tuvo tanto éxito con los otomíes, gente llegada muy recientemente de tierras frías del altiplano. Galinier (1990, p. 286) estima que antes sólo existía en algunos pueblos otomíes vecinos de Pahuatlán y que en dichos lugares ahora se encuentra casi en abandono.

g) *Desarrollo reciente del carácter lúdico de la danza de los* Negros

Hace tiempo, la danza de los *Negros* todavía era una danza de espectáculo seria, que comenzaba como las demás, en la iglesia, con prácticas de devoción. Tenía elementos de tradición indígena, como los ritos de la muerte de la serpiente o el saludo a los cuatro puntos cardinales. Estos elementos eran tratados de forma respetuosa. En tiempos recientes, en cambio, el carácter lúdico de esta danza se ha acentuado de manera progresiva, hasta el punto de hacer bufonadas que explican los éxitos actuales que hemos señalado. El informante Emeterio Hernández, después de haber servido por mucho tiempo como músico de los *Negritos*, había llegado a la conclusión en 1985, de que ahora se trataba, sobre todo, de divertir al público, lo que permite obtener sustanciales entradas de dinero en las colectas.

h) *Origen colonial de la danza de los* Negros

La idea que en la actualidad conciben los indios de su danza de los *Negritos* se refiere, antes que nada, a un hecho social de la época colonial, a saber, el uso de esclavos negros en las plantaciones de caña y en los trapiches. Este hecho social, que data de hace más de dos siglos, se mantuvo relativamente presente en los recuerdos, aunque los negros hayan desaparecido desde hace mucho, al mezclarse con la población indígena o mestiza. El son del trapiche, que los músicos aún tocan, evoca el recuerdo de esos molinos de caña en donde la mortalidad indígena era tan elevada, que los virreyes habían terminado por prohibir el uso de la mano de obra indígena en ellos. Uno puede preguntarse si ese pasado colonial semilegendario no distrajo a los danzantes de pensar en los problemas míticos de su danza. Así, por ejemplo, para darle una interpretación al origen de la danza, Rogelio Picazo explicaba simplemente que, en otros tiempos, uno de sus caporales predecesores había encontrado milagrosamente en un campo de caña, todos los accesorios para la futura danza. Sin embargo, vamos a ver que existe una interpretación indígena de la danza de los *Negritos*, pero que no siempre está presente de forma clara en la mente de los danzantes actuales.

i) *Intento de interpretación de la danza de los* Negros

El problema principal es saber lo que antes representaba la serpiente que mataban los negritos. Ichon (1969, pp. 358 y 362-363) piensa que representa el maíz, llamado en totonaco *kitzis-lūhua'*, 5-Serpiente, y que es también, al mismo tiempo, el trueno, el rayo y la lluvia. Hace resaltar, en cambio, que particularmente entre los tepehuas, la danza de *Tambulanes*, similar a la de los *Negritos*, pasa por haber sido creada en el momento del nacimiento de Cristo y que "la muerte de la serpiente simboliza la aniquilación del mal para preparar el nacimiento del niño Jesús" (Williams García, 1963, p. 230).

Parece evidente que la muerte de la serpiente representa la eliminación de un ser maléfico, al que difícilmente puede uno relacionar con el maíz y el trueno. Nosotros proponemos otra interpretación, según la cual la serpiente que matan los negritos sería la serpiente del agua, un aspecto nefasto y destructor del agua, lo que explica su relación con la Malinche, heredera de la antigua diosa azteca del agua, segunda esposa de Tláloc. En apoyo a esta interpretación, nos parece necesario citar una leyenda popular muy extendida en la región y de la que pueden obtenerse versiones en los pueblos totonacos, tepehuas y nahuas.

j) *Leyenda totonaca de la sirena marina, cazada por un demonio negro de fuego*

Según esta leyenda (Ichon 1969, pp. 118-119), la sirena apareció con la forma de una joven, se ganó a un pueblo y, rápidamente, se fue a buscar agua al pozo o al manantial. Una vez ahí, se echó al agua, que pronto comenzó a arremolinarse y después se desbordó, inundando las cercanías. Respondiendo al llamado de auxilio, el sacerdote fue a decir misa, sin lograr que bajaran las aguas. La gente fue a consultar a un gran adivino que llamó a la sirena y le hizo preguntas. Ésta hizo la amenaza de hacer crecer la inundación hasta convertirla en diluvio universal si no se le hacían ofrendas verdaderamente desmesuradas. Por consejo de los "truenos", la gente se dirigió entonces al señor del fuego, llamado en totonaco *Taqsjoyut*, que es negro y se alimenta comiendo brasas. Éste aceptó expulsar a la sirena, pero advirtió que para eso, necesitaba una gran cantidad de brasas ardientes. Después de haber dado vueltas sobre las brasas, hasta convertirse en un hombre de fuego, fue a echarse al agua del pozo. Agarró a la sirena de su trenza, la sacó del pozo y la llevó hasta el mar, donde la dejó. Por esta hazaña, recibió numerosas ofrendas de los lugareños agradecidos.

k) *Leyenda náhuatl de la sirena y de los demonios del fuego, según José Mata, de Coacuila*

A principios de este siglo, los ingenieros de la compañía Luz y Fuerza del Centro hicieron una presa cerca de Tlacomulco, municipio de Acaxochitlán. Estos trabajos perturbaron el abastecimiento de agua en los pueblos vecinos, en donde la gente se puso a hacer ofrendas y ceremonias para pedir agua. Sus intentos tuvieron demasiado éxito, a tal punto que, una noche de fuerte granizada, cayó en la presa la gran serpiente marina mítica, llamada en náhuatl *Acuhuatl*, enviada por *Acipaquihtla*, que vive en el mar de Oriente. De inmediato, el agua de la presa comenzó a subir y a inundar las cercanías. Entonces, los habitantes de Tlacomulco fueron a donde sabían que vivían brujos de fuego o *Xiuh nahuales*. Se les hizo una fiesta, con suntuosas ofrendas, y ellos aceptaron intervenir. Llegaron en una noche de niebla y se echaron al agua de la presa, que pronto se calentó al igual que la de las fuentes de aguas termales de Chignahuapan. Al calentar el agua mataron a la serpiente marina *Acuhuatl* y pusieron fin a las inundaciones.

l) *Leyenda colonial de los* Negros, *señores del fuego del infierno*

Para los antiguos indígenas, el mundo subterráneo de los muertos, el *Mictlan* azteca, era un lugar oscuro y frío. Pero los religiosos le heredaron a México la creencia de un infierno subterráneo en donde el diablo hace sufrir en las llamas a los condenados. Tal vez, fue entonces cuando los indígenas comenzaron a percibir a los negros como si fueran hombres del demonio, a los que su patrón infernal concedió una parte de su poder de señor del fuego, convirtiéndolos en *Taqsjoyut* totonacos o *Xiuh nahuales* nahuas, negros como él. Ahora bien, según estas mismas creencias, el diablo es el señor de la caña (Ichon 1969, p. 129). Se considera, pues, que el caldero de los talleres en donde se ponía a hervir el jugo de caña es una especie de réplica del infierno. Los negros que ahí trabajaban, estaban, pues, en su sitio. Todo esto parece confirmar que la danza de los *Negritos* tiene una ideología indígena que se construyó en el transcurso de la época colonial.

6. LA DANZA DE LOS *VIEJOS* O *HUEHUES*

a) *La danza de los* Viejos *del carnaval*

Esta danza es la única que bailan los indios de todos los pueblos de la sierra, ya sean totonacos, nahuas u otomíes. Pero sólo puede bailarse cada año, durante un periodo muy limitado, el del carnaval. Ya hemos dicho anteriormente (capítulo XI, pp. 236-237) que, en nuestra región de estudio, se considera que el carnaval sólo dura los tres últimos días anteriores al comienzo de la cuaresma. A los ojos de la Iglesia, es un periodo nefasto, abandonado a los demonios, y en donde las reglas de conducta normal se relajan hasta admitir un cierto desenfreno. Entonces, de manera espontánea aparecen grupos de "viejos", que obtuvieron el permiso de las autoridades civiles locales de ir a bailar, ritualmente, de casa en casa. No hacen colecta en realidad, pero divierten debido a su comicidad tradicional y con gusto la gente les regala comida, bebida y dinero. Su danza, a diferencia de todas las demás, no está relacionada con ninguna fiesta cristiana. Los viejos nunca entran a las iglesias, en donde su sola presencia sería una falta de respeto para el lugar sagrado.

b) *Danzantes viejos vestidos de no-indios, gente de lengua española de la región*

Cada grupo de danzantes está encabezado por un capitán, al que asiste un violinista y, a veces, un guitarrista. Incluye un número indeterminado de participantes, en donde la mitad son hombres llamados viejos o "huehues" y la otra mitad se supone que son mujeres llamadas "damas". Los danzantes hombres se visten como los mestizos o burgueses de lengua española de la región, pero llevan enredada en la cabeza una tela y el rostro cubierto con una máscara a menudo grotesca, cuyos rasgos parecen evocar a los

de los españoles, lo que implica barba, bigote y particularmente una nariz prominente, a veces desmesurada. Sin parar, estos danzantes dan unos grititos particulares. No hablan mucho y, cuando hablan, lo hacen con un falsete que no permite reconocerlos. Las danzantes llamados "damas", son hombres travestis. Van vestidos como damas de la pequeña burguesía mestiza, de lengua española, pero de una manera arcaica o muy pasada de moda. Ellas no deben hablar y permanecen totalmente mudas. Llevan enredada en la cabeza una tela y se cubren el rostro con una especie de velo. A menudo, viejos y damas se colocan en dos filas encontradas. Con frecuencia, simulan bailar en parejas, sin tocarse, a la manera española de antes, que los indios calificaban de chocante. La impresión en su conjunto es de una especie de caricatura del grupo social más alto de la sociedad local. La palabra *huehue* proviene del náhuatl *huehuetl*, que significa simplemente viejo.

c) *Diablos, "Comanches", o antes, demonios vestidos de hojas verdes*

Entre los tepehuas (Williams García 1963, p. 246) y entre los nahuas que viven más al norte, cerca de Ixhuatlán de Madero, se pueden ver, entre los viejos del carnaval, algunos danzantes disfrazados de diablos o de "Comanches". Los diablos, vestidos de negro y con el rostro ennegrecido, tienen cuernos en la cabeza y largas colas colgantes. Son ellos los que toman las ofrendas que se preparan para los muertos asesinados, en los patios de las casas en donde se dieron dichas desgracias. En otros lugares, sencillamente son los danzantes viejos los que toman estas ofrendas, dado que éstos también parecen diablos.

Los danzantes llamados *Comanches*, que a menudo llevan penachos de plumas de guajolote, van vestidos de camisa amarilla que se extiende hasta una especie de falda roja medio corta, a veces llena de cascabeles metálicos colgados. Llegan a tener en las manos un arco y una flecha. En otros tiempos, al parecer, representaban a los jinetes salvajes vestidos con pieles, provenientes de las llanuras de Texas, y cuyas incursiones guerreras sembraron el terror en el norte de México durante buena parte del siglo XIX. Entonces, estos jinetes salvajes o comanches tenían muy impresionados a los indios sedentarios de México, que sólo tenían conocimiento de ellos de manera superficial, pero que les habían atribuido costumbres homosexuales, quizá porque en sus bandas guerreras no había mujeres. Los danzantes llamados *Comanches* ocasionalmente evocan, de manera cómica, algunos detalles pintorescos de estas costumbres en particular.

En varios pueblos totonacos o nahuas, algunos indios entrados en años nos aseguraron haber guardado recuerdos de una época pasada, que aparentemente se remonta al siglo XIX, en donde los danzantes viejos, o al menos algunos de ellos, se cubrían simplemente con grandes hojas colgantes de papatla (*Heliconia* sp., plantas semejantes a las bananeras), lo que les daba un aspecto extraño y salvaje, evocando el mundo vegetal.

d) *Ensayo sobre el simbolismo de la danza de los* Viejos

La danza de los *Viejos*, tal como es ahora, no es una simple comedia de costumbres en donde los indios oprimidos estarían escenificando, de manera cómica, los defectos de sus vecinos de lengua española que viven cerca de ellos. De hecho, los danzantes viejos son muertos, espectros. Pero no son unos muertos cualquiera. Los muertos comunes sólo regresan a la Tierra para su fiesta, a principios de noviembre de cada año. Los viejos son muertos asesinados, cuyas almas en pena se convirtieron en demonios maléficos del aire y del viento (malos aires), como puntualmente lo han precisado los informadores tepehuas de R. Williams García (1972, pp. 38-39). Normalmente, estas almas malditas regresan a la Tierra durante el periodo del carnaval, que está dedicado al diablo. Estos muertos asesinados, casi confundidos con demonios, también son asimilados a los hombres "malos" que vivían como salvajes en los míticos tiempos anteriores al nacimiento del Sol y que preferían las tinieblas a la luz. Estos hombres de antes eran hombres del bosque o de la espesura, puesto que desconocían el cultivo del maíz. De ahí, tal vez, la vestimenta de grandes hojas o de heno (o *pachtli*) usadas por los antiguos danzantes viejos del siglo XIX. De ahí también la presencia de comanches, esos indios malditos que, hasta tiempos recientes, han seguido llevando una vida errante y salvaje, enemigos de Dios y de la santa religión católica.

e) *Datos otomíes sobre la danza de los* Viejos *del carnaval*

Un poco al noroeste de nuestro principal sector de estudio, entre los otomíes de los alrededores de San Bartolo Tutotepec, esta danza ha alcanzado una enorme riqueza, lo que por mucho tiempo llamó la atención de Galinier (1990, pp. 335-434). En este lugar el carnaval se ha convertido en una gran fiesta, dedicada sobre todo a evocar la época que precedió al nacimiento del Sol. Esos tiempos de tinieblas y vida salvaje eran dominados por el viejo *Xihta*, señor fálico del mundo de entonces y por su mujer lúbrica y fecunda llamada *Horasu*. En la fiesta, *Xihta* es representado por un maniquí que lleva una máscara de viejo arrugado, al que a veces sientan al pie del mástil del *Volador*. En efecto, el carnaval otomí llegó a absorber esa danza aérea, como ya lo hemos dicho anteriormente (cap. XII, pp. 277-278). Los viejos enmascarados, incluso, representan a veces el papel de voladores. La vieja *Horasu* es representada por una danzante que, dependiendo del pueblo, puede ir vestida al estilo indígena o europeo.

En el carnaval de 1955, cerca de San Bartolo Tutotepec, pudimos conocer a Manuel San Agustín San Juan, capitán de los voladores otomíes de Pie del Cerro. Nos confirmó que esos voladores-viejos antes estaban completamente cubiertos de heno, *Tillandsia usneoides* L., bromeliácea epifitas, cuyas innumerables hojitas filiformes, dobladas y enredadas, les daban un aspecto fantástico y casi espumoso. Además, usaban en el rostro máscaras de cuero con todo y pelos, máscaras hechas de piel de animales salvajes como el tejón. Manuel incluso reconstituyó, para mí, una vestimenta de heno, misma que se puso, y que podemos ver en la foto núm. 69 (pp. 256-257). Los danzantes viejos otomíes, así vestidos, probablemente debían evocar espíritus de la naturaleza salvaje, como los viejos totonacos o nahuas de antes, de los que ya hemos hablado más arriba,

que se cubrían con grandes hojas colgantes de papatla (*Heliconia* sp.).

Galinier (1990, pp. 340-341) recabó y publicó un mito otomí muy extendido, del que hablaremos más adelante. En términos de dicho mito, la danza de los *Viejos* habría sido creada por los hombres "malos" de los tiempos de antes, de los tiempos de *Xihta*, para intentar distraer de su tarea sagrada al joven héroe llamado a convertirse en el Sol y para impedirle, de esta manera, vencer a las tinieblas y al mal, convertirse en el señor del mundo. Pero estos hombres malos de antes, creadores de la danza de los *Viejos*, evidentemente eran salvajes que vivían en la espesura o en el bosque, dado que desconocían el maíz y la agricultura.

Desde esta forma de ver las cosas, que se confirmó por muchos detalles, nos vemos llevados a cuestionarnos si la típica interpretación de los danzantes viejos, como representantes de gente de lengua española, los "malos" del presente, no podría ser relativamente secundaria y haberse desarrollado demasiado por el hecho de las tensiones sociales recientes.

7. LA DANZA DE *TOREROS* O DE *CHARROS*

Esta danza no tiene gran valor religioso ni simbolismo indígena. Está muy extendida en nuestra región de estudio, y también en el resto de México. A principios de la Colonia, los indios de México no tenían derecho a montar a caballo. En consecuencia, eran malos jinetes y nunca se convirtieron en buenos criadores de ganado mayor. Pero quedaron muy impresionados con las suertes ecuestres realizadas ante sus ojos por los criadores españoles, mestizos o mulatos. La danza de *Toreros* no es una herencia de las corridas de toros de las ciudades españolas, que los indios desconocían en México. Más bien, está emparentada con el jaripeo, espectáculo típico de las fiestas provincianas mexicanas, en donde los jóvenes charros, criollos o mestizos, muestran su habilidad para domar caballos semisalvajes o para lazar toros de sus rebaños.

La danza indígena de los *Toreros* varía mucho entre los diversos pueblos de la región. En su forma más simple, sólo necesita que se fabrique un toro pequeño, hecho de un armazón de madera cubierto de cuero bien estirado y, naturalmente, equipado con dos cuernos. El hombre que carga en sus hombros este torito, lo mueve, imprimiéndole, más o menos, talento y agresividad, simulando a menudo atacar a los espectadores. Cuando es posible fabricar dos de estos toros, los hacen batirse a cornadas. Con un violinista y un guitarrista, fácilmente se presenta una danza de episodios cómicos.

Recientemente, algunos pueblos ricos supieron crear una danza más distinguida, de *Charros*, que brinda sobre todo la ocasión de vestir bellos trajes ecuestres y llevar grandes sombreros bordados de plata, a la usanza de los charros de la vieja sociedad aristocrática de la capital. El torito de los *Charros*, ricamente decorado, lo fabrican los mejores especialistas del tallado de madera y nunca se utiliza de forma violenta. Los mejores charros que nosotros pudimos ver en 1992 y 1993 en las fiestas de San Agustín y de Copila, eran nahuas evolucionados y relativamente ricos de Necaxantépetl, varios de

los cuales trabajaban en la compañía hidroeléctrica de Necaxa.

El torito de fuego que pudimos ver en muchas de las fiestas nocturnas de provincia no es un accesorio de danza y no necesita música. Es parecido al de los toreros, pero está lleno de numerosos cohetes que una mecha lenta hace estallar uno por uno, y que lanzan fuegos luminosos, para emoción y placer de los espectadores entre los que se desplaza.

8. DANZAS DE IMPORTANCIA SECUNDARIA

Son verdaderas danzas de espectáculo, como las anteriores, pero se hallan menos extendidas y, por lo mismo, menos importantes y menos conocidas. Varias de ellas son visiblemente de origen español y no tienen mayor ideología indígena. Otras parecen haber sido elaboradas en México en la época colonial.

a) *Danza de los* Pastores

Esta danza pone en escena a los pastores que llegan para rendirle honores al niño Jesús inmediatamente después de su nacimiento. Está dedicada a la santa Virgen y sólo se ejecuta cuando llega la Navidad, con la aprobación y el apoyo del clero. No tuvimos la oportunidad de observarla. La describieron Starr (1900, parte 1, p. 85) y después Gessain (1953, pp. 202-203) con los tepehuas de Huehuetla. La observó Williams García (1963, pp. 228-230) con los de Pisaflores. Con los totonacos del norte (los de Jalpan, Pápalo, Pantepec, la Pahua, etc.), se hizo merecedora de un amplio informe por parte de Ichon (1969, pp. 364-371). Ni los nahuas, ni los otomíes de los municipios de Huauchinango, Acaxochitlán, Naupan y Xicotepec, la practican. Los músicos de esta danza son un violinista y un guitarrista. Pero, además, cada uno de estos danzantes toca un *teponaztli* miniatura. En Huehuetla, donde la danza se realiza en la iglesia, hay una fila de danzantes hombres y otra de danzantes mujeres. Con una peculiaridad, que aquí sí son jovencitas y no travestis. En cambio, con los totonacos del norte todos los danzantes, masculinos o femeninos, son hombres. Hay dos capitanes, mismos que traen en la mano una vara de 5 m de largo, llamada “vara tronadora”, y que va rematada con moños de papel crepé. Uno de estos moños representa al Sol y el otro podría representar a la santa Virgen, la Luna o la Estrella de la Mañana. Ichon interpreta la danza más que describirla. Parece ser que los danzantes, después de haber bailado toda la noche, van a la iglesia por la figura del niño Jesús, después, al amanecer, simulan arrullarlo y cantarle como a un bebé. El simbolismo parece asociar la idea del nacimiento de Cristo y la de su ascensión, evocada por las grandes varas, con simbolismo astral.

b) *Danza de los* Tambulanes

Esta danza, cuyo nombre indígena sigue sin tener explicación, está relacionada con la de

los *Pastores*. Ha sido descrita por los mismos autores, en los mismos capítulos o en capítulos posteriores (Gessain 1953, pp. 203-204; Starr, 1900, parte 1, p. 85; Williams García, 1963, pp. 228-229; Ichon, 1969, p. 362). Estas dos danzas son propias de los tepehuas y los totonacos del norte. A menudo se llevan a cabo al mismo tiempo y en los mismos lugares. Tienen la misma música y se bailan de la misma manera, en dos filas. Los danzantes son jóvenes que, al parecer, son los hijos de una pareja mítica conformada por la Malinche (que es un travesti) y su esposo, llamado Tata Mariano. Este último (o un comparsa) lleva una enorme serpiente de tela rellena, que cada uno de los danzantes ataca en vano con su bastón. Finalmente, se le da muerte ritual al ritmo de un son especial. Según Starr, quien le da muerte sería la Malinche, pero los informantes de Gessain atribuían su muerte a Mariano o a comparsas, no a la Malinche. El simbolismo católico de esta danza sería el de una ayuda brindada por parte de los danzantes a la santa Virgen, cuando ella mata al demonio del mal representado por la serpiente. Pero las tradiciones indígenas de la región más bien parecen mencionar a una serpiente marina que está amenazando todo el tiempo con desencadenar un diluvio universal, como ya hemos visto antes, a propósito de la danza de los *Negritos*.

c) *Baile de cintas*

A esta danza se la conoce con varios nombres, entre ellos el más conocido es *Contradanza*, que se usa particularmente en Xicotepec, en Huauchinango y en Acaxochitlán. Los otomíes la llaman danza de los *Caporales* (Galinier, 1990, p. 287). En Tlaxcalantongo y en San Antonio Ocopetlatlán (cerca de Xicotepec) es la danza de *Juan Diego* o danza de *Diegueños*. En Misantla es la danza de los *Aztecas*. En Coacuila, a las danzantes se les dice *ichpocatoto*, jovencitas pájaro. De hecho, es una danza de adolescentes. Estas señoritas bailan lentamente alrededor de un poste no muy alto, del que cuelgan numerosas cintas de diferentes colores. Cada danzante tiene el extremo de una cinta y, todas juntas, van enredando cuidadosa y artísticamente las cintas alrededor del poste.

En la Edad Media, e incluso en tiempos más recientes, esta danza fue muy popular en España y en gran parte de Europa, como lo demostró Foster (1960, pp. 189-190 y 207). Era la *Maypole Dance* de los ingleses y la danza del *Arbre de Mai* para los franceses. Entonces, a menudo la bailaban hombres. Introducida en el siglo XVI a la América ibérica, se difundió un poco por todos lados. En nuestra región de estudio, es muy conocida, sin ser muy difundida. Es una danza de iglesia, de devoción, a veces dedicada a Juan Diego, el indio al que se le apareció la virgen de Guadalupe. No está estructurada ni organizada como las grandes danzas de las que hemos hablado.

d) *Danza de los* Migueles

Al sur de la Sierra Norte de Puebla, esta danza la practican sobre todo los nahuas que hablan el dialecto nahuat llamado olmeca-mexicano, particularmente en Cuetzalan, en

Xalacapan, en San Miguel Tzinacapan y en Huitzilán. Es una danza de combate. Normalmente, hay tres danzantes *Migueles*, caracterizados a la usanza de las imágenes que representan al arcángel san Miguel. Están armados con espadas de madera, con las que luchan contra el diablo (a veces llamado chichimeca), que está vestido completamente de negro y armado con un trinche. Taggart (1975, pp. 52-53) cita un mito nahua de Huitzilán, según el cual el diablo habría desafiado a san Miguel pretendiendo ser más pesado que él. Desmentido por la prueba de una balanza, encolerizado, habría entablado un combate encarnizado contra su adversario del que san Miguel salió vencedor, con la ayuda de sus danzantes armados.

e) *Danza de* Segadores

No tuvimos la oportunidad de ver con nuestros propios ojos esta danza, que está poco extendida. Se nos aseguró que se practica, o que se había practicado antes, en Patoltecoya, pueblo nahua de los alrededores de Huauchinango. Los que participan en ella bailan simulando segar el trigo con una hoz, como en la España de antaño. Lombardo Toledano (1931 p. 51) mencionó esta danza, sin describirla, entre los totonacos y los nahuas del sur de la sierra. Solamente dijo que los danzantes hacen una ofrenda ritual a la santa Virgen para agradecerle por el éxito de sus cosechas.

f) *La danza tepehua de los* Viejos *de Todos los Santos (en Pisaflores)*

Hay que saber distinguir cuidadosamente esta danza de la de los *Viejos* del carnaval, que hemos analizado. Nosotros sabemos de ella por una breve descripción, cuyo autor es Williams García (1972, p. 58), que la pudo observar en el pueblo tepehua de Pisaflores. Fuera de ahí, no se le ha puesto atención. Sólo se practica una vez al año, la noche del 1º de noviembre, día de la fiesta de muertos de Todos los Santos.

Cumplidos los deberes religiosos matutinos, dos danzantes se disfrazan, uno de hombre y otro de mujer, con ropas europeas del tipo de las de la burguesía de lengua hispana. Se cubren parcialmente el rostro con una máscara blanca de calabaza, pintada en dos partes, una a la derecha y otra a la izquierda, como una forma de mostrar la oposición entre la vida y la muerte. Cada uno agarra un bastón ritual adornado con un motivo en zigzag. Su músico golpea las extremidades de la parte ventral del caparazón de una tortuga marina, lo que da una música fúnebre de dos notas. Otro participante no deja de cantar en lengua indígena. Todo el día, el "viejo" y la "vieja" recorren el pueblo, bailan frente a cada casa y cada vez fingen hacer el amor en público, lo que provoca una gran hilaridad. Dicen y repiten que vienen del mar y que han traído camarones. Finalmente, al otro día, al amanecer, se reúnen junto al arroyo más cercano para echar en el agua sus bastones rituales, sus máscaras y su caparazón de tortuga. Se supone que todos esos objetos rituales van a dar hasta el mar.

Estos danzantes representan, evidentemente, almas desencarnadas, almas de ahogado

que fueron arrastradas por el señor del rayo hacia su paraíso marítimo. Pero ellos también tienen su mito, que narra Williams García (1972, pp. 94-95). Efectivamente, los tepehuas dicen que el objetivo inicial de esta danza de los *Viejos* de Todos los Santos fue el hacer reír a nuestro señor Jesucristo, que en un principio, tenía la mandíbula inferior pegada al pecho. Era necesario librarlo de eso para que pudiera levantar su cara. Ninguna danza había logrado ponerlo contento, pero, al final, estalló en risas cuando vio que el viejo y la vieja fingían hacer el amor en público. Su mandíbula se despegó y fue entonces cuando aparecieron todas las danzas.

XIV. LOS POSEEDORES DE LA SABIDURÍA INDÍGENA

1. LOS VERDADEROS "SABIOS" INDÍGENAS DE ANTES

a) *Personalidad del verdadero sabio de antaño*

La mayoría de los indios de nuestro sector de estudio admite que antaño, e incluso hasta hace poco tiempo, en muchos pueblos de los alrededores de Huauchinango, quienes mantenían las tradiciones eran varios hombres sabios y eruditos, generalmente ya mayores, que eran respetados y gozaban de gran autoridad. Su prestigio provenía, sobre todo, de su extensa sabiduría en materia de tradiciones religiosas. Por eso los llamaban en náhuatl *tlamatque*, "los que saben" (en náhuatl clásico *tlamatinime*). En totonaco, se les decía *c´atzina*, palabra que se forma a partir del verbo *c´atzi*, que quiere decir saber o adivinar (Aschmann, *Diccionario totonaco de Papantla*, 1973, p. 15). En otomí, se les decía *bādi* (o *pāti*), *(bandi o panti),* palabra que quiere decir el que sabe (Galinier, 1987, p. 453).

El "sabio" de antaño normalmente era predestinado. Había nacido en un día fasto. Para eso, el mejor día era *xóchitl*, flor en náhuatl, o en totonaco *ca-nihuāna*. Se decía que desde los primeros meses de vida, los reconocían por los dos "remolinos" fatídicos en su pelo, que no había que cortar, los cuales formaban dos mechones que recuerdan, probablemente, a los *papachtli* mencionados, en el siglo XVI, en el vocabulario náhuatl de Molina. Entonces, este verdadero "sabio" tenía dos almas o un alma doble *(omeiyolo),* lo que le permitía ser adivino, ver dos aspectos o caras, *ixtli*, de las cosas o de los seres. Normalmente, ejercía todas las funciones de un curandero-adivino. Evidentemente, tenía conocimientos transmitidos por la tradición, pero su ciencia también provenía de su don personal como vidente, dado que, antes que nada, tenía que ser un adivino inspirado, capaz de pensar de manera profunda y comunicarse con los espíritus. Lo esencial de su saber era su conocimiento del antiguo calendario de los días y los meses que en aquel entonces regulaba la vida. Pero la interpretación y el uso de este saber dependían mucho de la inspiración personal. El verdadero "sabio" debía tener conocimiento de los mitos cosmogónicos de la formación del mundo para poder recitarlos cantando y tocando el tambor vertical. Tenía que ser capaz de invocar y de hacer hablar, por su propia boca, a los espíritus de la naturaleza y hasta a las almas de los muertos.

No hace mucho, había verdaderos "sabios" indígenas respetados, tanto entre los totonacos como entre los nahuas de nuestra zona de estudio, y también entre los otomíes. Ichon (1969, p. 247) estima, en cambio, que se hallaban totalmente ausentes entre los totonacos del norte que él estudió. Podemos poner esto en duda, puesto que cita a H. P. Aschmann, el gran especialista en la lengua totonaca de la región de Hueytlalpan y de Zapotitlán de Méndez, que le aseveró haber tenido conocimiento de la

existencia de “sabios conocedores de los mitos y el ritual, conservadores de la tradición, adivinos y especialistas en buscar objetos perdidos”.

b) *Autoridad del verdadero “sabio” de antaño*

El verdadero “sabio” de antaño gozaba en su pueblo de una gran autoridad, casi sin límites. Constantemente, todos, e inclusive los dirigentes civiles (“principales”), lo consultaban para todas las decisiones importantes y, particularmente, para fijar las fechas. Era él el que organizaba y el que dirigía las grandes fiestas de la tradición indígena. Al parecer, también tenía algo qué decir sobre la conducta de cada persona y cada pareja. De ahí, tal vez, la reacción que se desencadenó especialmente en los años 1920 y 1930 contra esta especie de dominio, que fue tal, que después los verdaderos “sabios” ya no formaron sucesores.

2. LA CRISIS DE RECHAZO A LAS VIEJAS TRADICIONES

a) *Recuerdos actuales sobre una pérdida de autoridad de los viejos “sabios” indígenas*

Los indios nahuas o totonacos más viejos que pudimos conocer y consultar conservaban recuerdos lejanos de un periodo de crisis que se dio hacía más de medio siglo, durante el cual la gran autoridad de los sabios y conocedores indígenas de antaño terminó por parecer demasiado pesada en una parte de nuestra región de estudio. Esto dio como resultado un fenómeno de psicología colectiva del tipo de los que definió Alfred Kroeber (1948, pp. 403-405) con el nombre de “cansancio cultural” o hastío colectivo.

La crisis referida en nuestra zona de estudio afectó tanto a los totonacos como a los nahuas. Los “sabios” perdieron bruscamente su prestigio y dejaron de tener discípulos. Se abandonaron las ceremonias más costosas. En algunos pueblos, como Cuahueyatla y Tenahuatlán, se desarmaron los tambores sagrados y sus accesorios y se enterraron ritualmente. En otras partes, se les conservó pero ya no se usaron. Después de más de medio siglo, es difícil conocer los detalles de esta crisis, pero no hay duda respecto al hecho de la inhumación ritual de los tambores. En Cuahueyatla, en donde aún se recuerda el lugar preciso en donde habían sido enterrados esos tambores, pudimos desenterrar, en 1997, la placa de bronce que había sido enterrada junto con ellos.

b) *Antecedentes y motivaciones de esta verdadera “crisis de cansancio cultural”*

Sería interesante poder precisar con exactitud la fecha de este abandono de tradiciones seculares. Pero no es fácil obtener precisiones cronológicas en relación con acontecimientos que sucedieron hace más de medio siglo, en un contexto indígena y en pueblos apartados, poco conocidos por la administración municipal oficial. Lo cierto es que la crisis se prolongó por varios años y no afectó al mismo tiempo a los diferentes

pueblos. Parece ser que dio comienzo en 1924 y que lo fundamental sucedió entre 1926 y 1935.

Podemos considerar que esta crisis psicológica indígena regional habría sido preparada por acontecimientos anteriores. De hecho, en los primeros años del siglo XX, la región de Huauchinango se había transformado por la creación de grandes presas del complejo hidroeléctrico de Necaxa, lo que exigió mano de obra para excavaciones importantes y creó cierta actividad industrial. La construcción de una vía férrea de carril angosto puso fin al aislamiento económico anterior. Posteriormente, entre 1910 y 1920, los años de guerra civil habían creado un clima general de inseguridad y habían comenzado a estremecer los fundamentos del orden social.

La llamada crisis, que afectó sobre todo a nahuas y totonacos, fue muy posterior a la fase militar de la Revolución mexicana, pero coincidió en parte con el periodo de persecución religiosa desatada particularmente por Plutarco Elías Calles, que desapareció prácticamente a la Iglesia católica de la escena regional durante los años 1926-1934. Desde luego, los indios pudieron practicar libremente sus ritos y ceremonias de origen prehispánico. Pero se vieron seriamente afectados y escandalizados por medidas oficiales que condenaban las fiestas religiosas católicas, y que sobre todo, hacían difícil, o volvían clandestina, la celebración de los sacramentos del bautismo y el matrimonio a los que estaban muy apegados. Por esto, el sistema de creencias y prácticas religiosas indígenas, tan estrechamente integrado al catolicismo, resintió de igual forma los efectos de la impotencia de la Iglesia.

El rechazo al pasado también tuvo motivos económicos. Cuando se habla de este rechazo a indios ricos o acomodados a menudo lo justifican con una crítica sobre los enormes gastos que antaño se hacían para grandes ceremonias, como las realizadas para la fertilidad de las siembras, y cuya efectividad en ocasiones comenzaba a ser puesta en duda. Es evidente que estos despilfarros rituales sólo daban como resultado cierta redistribución de la riqueza en el interior de la comunidad del pueblo, dado que los participantes se comían el maíz y la mayor parte de las aves sacrificadas. Pero estos gastos para las celebraciones colectivas, que antes parecían aceptables en el marco de una economía local cerrada, debieron comenzar a ser mal vistos cuando las facilidades de desplazamiento obligaron a las familias indias a aumentar sus compras a los comerciantes de las ciudades, a los que había que pagarles en efectivo.

c) *Lugares, fechas y diversos aspectos del abandono de las antiguas tradiciones*

La gran crisis de rechazo a las tradiciones indígenas sólo afectó a ciertos pueblos de la Sierra Norte de Puebla, y lo hizo en formas y fechas diversas. Estas diferencias son significativas pero, después de más de medio siglo, en 1985 ya era difícil informarse al respecto. Para intentar abordar esto de manera clara y comprenderlo mejor, vamos a hablar de varios pueblos, tratando de reconstruir en primera instancia lo sucedido en Cuahueyatla, en donde, al parecer, todo comenzó.

Cuahueyatla

Al término de la fase militar de la Revolución mexicana hacia 1924, Cuahueyatla era un pueblo algo empobrecido y desorganizado. El gobierno indígena local ya no gozaba de mucho prestigio ni autoridad, dado que le había cedido gran parte de las tierras comunales a un inmigrante español que se había instalado ahí antes de finales del siglo XIX y que había hecho fortuna en el lugar. Por otro lado, la gente estaba dividida y cansada debido a que se hallaba en el proceso de cambio de lengua, convirtiéndose en bilingüe totonaconáhuatl. Como siempre ocurre en estos casos, los hombres jóvenes y dinámicos muy pronto se habían puesto a aprender el náhuatl, lo que los acercaba a los mestizos de lengua española de la ciudad de Huauchinango, que a menudo eran medio capaces de hablar el náhuatl. Por el contrario, los hombres mayores y las mujeres seguían hablando totonaco y mantenían así el contacto con los totonacos de Tepetzintla y Ozomatlán, que seguían siendo fieles a las antiguas tradiciones indígenas.

En 1991, el viejo Ignacio Morales, nacido en Cuahueyatla en 1913, recordaba que la última gran "costumbre" anual de su pueblo se había celebrado en 1923, con todo el antiguo ceremonial. Dos viejos sabios todavía pudieron dirigir la ceremonia: Juan Garrido, que tocó el gran tambor vertical y Juan Aldama, que tocó el *teponaztli*. Después de esta última fiesta, se fueron abandonando los ritos más esenciales a partir de 1925.

Este abandono marcó el éxito de los reformadores, que pudieron dedicarse a eliminar las viejas costumbres. En 1926 o 1927, lograron que se abandonara la "casa de los santos", así como el entierro ritual del tambor vertical, del *teponaztli* prehispánico y de la placa de metal, que servía para invocar a los espíritus de los cerros. La inhumación de estos objetos sagrados impresionó mucho a los indios y dejó remordimientos en algunos. De ahí la creencia, aún muy viva en la actualidad, de que en ciertas noches, que evocan aquellas de las fiestas de antaño, se puede escuchar el sonido del antiguo *teponaztli* retumbando aún bajo la tierra. Ignacio Morales, antes mencionado, incluso llegó a creer que los dos tambores debieron haberse escapado mágicamente volando hasta Tlaxcala.

Una vez en calma, Cuahueyatla retomó su práctica del culto católico y algunos ritos indígenas. Nos contaron que entonces la gente más conservadora del pueblo mandó traer varias veces a dos viejos sabios totonacos de Tepetzintla para dirigir algunas ceremonias. Pero eso no duró mucho, pues las creencias de antaño estaban en vías de extinción. El mismo Ignacio Morales se esforzó por olvidar el antiguo calendario y cuando nos habló de él, en 1991, le parecía una tradición anticuada, básicamente totonaca. Sin embargo, dentro del marco de la Iglesia, una vieja curandera llamada Perfecta Morales mantuvo por mucho tiempo parte de los antiguos ritos. Pero esta mujer ignoraba los antiguos nombres de los días y, como había nacido en 1930, nunca vio los antiguos tambores de su pueblo.

Tenahuatlán

Poco después de la inhumación de los tambores de Cuahueyatla, los del pueblo nahua de Tenahuatlán, ubicado a 4 o 5 km al noroeste, entre cerros muy escarpados, corrieron la

misma suerte. Tenahuatlán era un viejo pueblo totonaco que, en el transcurso del siglo XIX, había abandonado esta lengua para adoptar el náhuatl (como lo había hecho también el pueblo vecino Ayohuizcuautla, del que ya hemos hablado antes, en el capítulo V, p. 96). Parece ser que, en los años 1920 y 1930, los nahuas de Tenahuatlán se dividieron en dos partes. Los innovadores de entonces admiraban la evolución de Cuahueyatla. Los tradicionalistas habían fijado su mirada en Ozomatlán, importante pueblo totonaco de las cercanías, en donde los viejos usos y costumbres aún se practicaban. Los modernos acabaron por imponerse. En 1928 o 1929, enterraron el tambor y el *teponaztli* a poca distancia de donde se encuentra su iglesia, cerca de un pequeño refugio debajo de una roca, por donde a menudo corre el agua de un manantial. Se dice que en el lugar, en ciertas noches, aún se escucha el sonido del *teponaztli*. Actualmente, los indios de Tenahuatlán se sienten avergonzados al tratar de comprender cómo sus padres o abuelos pudieron llegar hasta ese punto. La anciana María Dolores Cruz, que nos brindó su testimonio en 1998, a la edad de 80 años aproximadamente, recordaba haber visto los tambores y los ídolos de piedra en la casa de los santos, en los tiempos en que aún vivía el último gran "sabio" y adivino llamado José Tonche. Otra anciana, Pascuala Cruz, de aproximadamente 60 años en 1998, no había visto los mencionados tambores, pero nos confió que cuando era niña, había oído decir que esos tambores eran "malos" y que enfermaban a aquellos que no les hacían ofrendas. Puede pensarse que esta opinión hostil se debía a los esfuerzos que hicieron los últimos viejos "sabios" por intentar mantener el antiguo culto. Los ídolos de piedra de la casa de los santos no fueron enterrados. Aún se conservan en la sacristía de la iglesia. Todavía se utilizan cada año, como anteriormente dijimos, en ritos privados para la siembra de maíz.

El cumplimiento del antiguo calendario no desapareció inmediatamente después de la inhumación de los dos tambores. La anciana Prudencia Vargas, con la que nos entrevistamos en Xicotepec, en 1985, nos dijo que había nacido en Tenahuatlán hacia 1925 y que, en ese pueblo, cuando era joven (hacia 1940), sus dos hermanos mayores y la mayoría de sus contemporáneos todavía vivían al ritmo de los meses y los días del antiguo calendario. Los nombres de esos días aún son conocidos en la actualidad, pero los de los meses fueron olvidados.

Cuaxicala

La crisis transcurrió sin violencia en Cuaxicala, pueblo nahua ubicado mucho más cerca de Huauchinango que los anteriores. Cuaxicala ahora usa el náhuatl, pero a mediados del siglo XX gran parte de su población hablaba aún el totonaco sin que, por cierto, haya habido disputas por esto. Según el excelente informante Honorio González, el último gran "sabio" *tlamatque* de Cuaxicala habría sido un tal José Santos, que murió hacia 1930 y que no tuvo sucesor para tañer el tambor con las manos. No obstante, poco después, Pascual Dionisio, que fue suegro de Honorio y que murió hacia 1952, decía saberse los nombres de los días y los meses de antes, en náhuatl y en totonaco. La "casa de los santos" de Cuaxicala todavía existe. Siempre ha estado bien cuidada y nunca ha dejado

de utilizarse para los rituales, como ya lo hemos mencionado en los capítulos VII y IX (pp. 143-144 y 211-212). Aún se resguardan ahí tres *teponaztli* muy deteriorados y el tambor vertical. Pero éste ya no tiene cuero desde hace más de 60 años. Todavía se tiene memoria de dos pequeños *teponaztli* muy viejos, de madera muy dura, que desaparecieron en circunstancias poco claras. Un muy grande ídolo masculino de piedra también tenía ahí su lugar, pero fue vendido hace mucho tiempo. La "casa de los santos" de Cuaxicala aún desempeña un papel esencial en las grandes ceremonias anuales de este pueblo, en el que la más importante es la del primero de enero. Algunas personas mayores se acuerdan de los nombres de los días e incluso son capaces de contar los antiguos mitos sobre la creación del mundo. Pero los nombres de los meses de 20 días se han olvidado desde hace mucho.

Ozomatlán

En el difícil periodo de la primera mitad del siglo XX, el pueblo totonaco de Ozomatlán, que estaba algo aislado y en un lugar muy alto (a 1 500–1 600 m de altura), mantuvo de forma estricta las ceremonias, las creencias y el cumplimiento de los ritos del antiguo calendario. Este conservadurismo al parecer se debió, en buena parte, a la acción de un "sabio" adivino, muy erudito, pero también ferviente católico, que se hacía llamar Juan Diego y que murió hacia 1955. En los últimos años de su vida, las familias más ricas del lugar seguramente ya no lo apoyaban mucho, dado que siempre era él el que celebraba la gran fiesta anual del pueblo en su propia casa y por tanto, en buena parte, los gastos estaban a su cargo. Después de su muerte, durante algunos años, uno de sus parientes, Patricio Francisco, supo todavía cantar y tocar el gran tambor en ocasión de las grandes fiestas. Pero ya no había voluntarios que se hicieran cargo de los gastos de la ceremonia. Finalmente, hacia 1960, el pueblo (representado sobre todo por sus notables) decidió abandonar la "casa de los santos" y dejar de celebrar la gran "costumbre". El tambor vertical y el *teponaztli* se depositaron en la iglesia. El gran ídolo de piedra, que representaba al poderoso espíritu llamado 9-Viento (*Acnajatza yūn*), fue vendido a un comerciante de paso poco después. El comentario más común que escuchamos al respecto fue que era menos costoso ser católico que mantener la tradición indígena. Esta evaluación comparativa evidentemente no tomaba en cuenta los altos costos de las mayordomías católicas, a los que se consideraba tal vez igual de indiscutibles que el pago de impuestos al Estado. A partir de entonces, ya no hubo "sabio" adivino en Ozomatlán. Sin embargo, algunas curanderas y parteras, entre ellas Teresa Vargas, pudieron mantener el conocimiento sobre los días y los meses del antiguo calendario, particularmente con fines adivinatorios y terapéuticos. El antiguo *teponaztli* ahora se conserva en la Presidencia Municipal como una curiosidad. El tambor vertical, abandonado, terminó por agrietarse y romperse. La vieja iglesia fue destruida y hasta se mandó tirar el muro en el que estaba un bello retablo, pintado y esculpido, del siglo XVIII.

Tepetzintla

En el ámbito religioso, el pueblo totonaco de Tepetzintla dependía antes de Ozomatlán, pues no tenía iglesia. Pero, en el transcurso del siglo XIX, se hizo más próspero y se pobló más que su cabecera municipal. En una fecha poco precisa, probablemente hacia 1935, Tepetzintla logró independizarse y pronto se construyó una iglesia, a donde mandaron sus tambores, abandonando la "casa de los santos". Tepetzintla parece no haber tenido nunca un gran "sabio" adivino. Pero luego de esta separación, varias curanderas lograron mantener, hasta nuestros días, tanto las principales tradiciones como el conocimiento sobre el antiguo calendario de los días y los meses. En 1992, con nuestra ayuda, estas curanderas pudieron volver a recrear la gran fiesta anual de 9-Viento en la casa del viejo Nicolás Torres, un sabio por todos respetado. Sin embargo, muy poca gente del pueblo le dio seguimiento a la fiesta.

Tepetzintla no experimentó una crisis brutal de rechazo hacia las antiguas tradiciones, sin embargo, poco a poco algunas de ellas han sido abandonadas y este proceso continúa en la actualidad, bajo la presión de los elementos católicos más recelosos. El padre Ernesto Hernández, de Canadita, que se desempeña como cura en Tepetzintla, recientemente logró que ni el gran tambor, ni el *teponaztli* permanecieran más en la iglesia.

Copila

A principios del siglo XX, Copila era el último pueblo totonaco del municipio de Naupan. Aún lo es, pero desde hace mucho sus habitantes tienden a hablar sólo náhuatl. Antaño, los más conservadores de ellos mantenían constantes relaciones con los totonacos de Ozomatlán en el ámbito de las tradiciones religiosas. Perdieron este apoyo después de la muerte de Juan Diego. Al quedarse más aislados, poco a poco, sin conflictos, abandonaron el uso de sus ceremonias más importantes y el recuerdo del antiguo calendario. El viejo Criserio Ortiz, con el que hablamos en 1993 cuando tenía 75 años, nos dijo que la "costumbre de mazorcas" se había dejado de practicar hacia 1955 o poco después. En cambio, Copila se esforzó por mantener el resplandor de su fiesta anual, que perdió mucho de sus carácter religioso, pero durante la cual aún se presentan las danzas del *Volador*, de las *Guacamayas* y la de los *Tejoneros*. Los voladores de Copila, que son muy renombrados, han logrado que les donen un poste de metal.

Xicotepec

En el capítulo IX (p. 187), hablamos ampliamente sobre esta pequeña ciudad, que era, todavía no hace mucho, una gran población, en su mayoría indígena. Sus antiguos habitantes habían hablado totonaco en la época prehispánica, pero su ciudad, al ser conquistada por Texcoco en el siglo XV, se vio bajo el dominio de una pequeña aristocracia local de origen acolhua que, poco a poco, llegó a imponer el uso de la lengua náhuatl en el lugar. Incluso hasta nuestros días, la tradición religiosa de Xicotepec se basa en la veneración a un espíritu del agua y la vegetación, conocido con el nombre de san Juan Techachalco, al que confunden con san Juan Bautista. Desde de la época colonial,

una sólida organización municipal indígena ha mantenido dicho culto, pero ésta perdió la esencia de su poder y riqueza a finales del siglo XIX, cuando sus tierras, entre ellas las de la ciudad, fueron expropiadas al entrar en vigor las llamadas leyes "de colonización". La gran fiesta anual, celebrada el 24 de junio, llegó a mantenerse hasta la segunda Guerra Mundial. Recordemos que esta fiesta era confundida con la práctica de la gran danza de los *Tocotines*, pero que ésta abarcaba otras danzas también, entre ellas la de los *Voladores* y la de las *Guacamayas* o *Cuezalime*, así como la lectura del texto náhuatl de la danza de la *Gran Conquista*. El rito final era cuando se invocaba a san Juan Techachalco, que se suponía hacía acto de presencia, a mediodía, con la forma de un gran pez en las aguas de un manantial sagrado. La fiesta de san Juan desapareció por sí sola con la inauguración de la carretera Tuxpan-Poza Rica (1935), que transformó a Xicotepec en una parada de camioneros. Pero la continuidad de la tradición ya había sido trastocada en el transcurso de los años 1930. Efectivamente, cuando Helga Larsen pasó por Xicotepec en 1936, supo que la danza de los *Voladores* se había dejado de practicar en el transcurso de los años anteriores, pero que los lugareños la acababan de retomar porque se habían dado cuenta de que las cosechas no eran muy buenas.

Al parecer, Xicotepec no fue liderado por un solo gran sabio-adivino, dado que la autoridad religiosa se hallaba repartida entre los representantes de los cuatro barrios de la ciudad. Además, ya no se usaba el antiguo calendario ahí desde hacía mucho tiempo. Pero el hecho de que, en otros tiempos, san Juan Techachalco fuera conocido en Xicotepec también con el nombre de 9-Viento (*Chicnahui Yeyecatl*) da a pensar que, probablemente, el calendario sólo perdió su importancia durante o a finales del siglo XIX.

Sin embargo, en Xicotepec aún hay algunos indios fieles al culto de san Juan Techachalco. De hecho, el 19 de mayo de 1992 nos encontramos con el viejo José Trinidad, que, con una autorización municipal, realizaba colectas en las calles para la celebración de la "fiesta de san Juan de la nación indígena de Xicotepec". Era el periodo de la gran devaluación del peso mexicano, así que recibía donativos de 1 000, 2 000 o 3 000 pesos. Después de haberle dado 5 000, pudimos platicar con él sobre el pasado de la región. Interesado, nos enseñó los antiguos pozos sagrados del barrio. Después nos invitó a su casa para "ver una cosa muy interesante". En su pobre jacal, guardaba cinco grandes cuadernos de cartón, en donde, desde hacía cerca de 10 años, escribía, nos dijo, sus inspiraciones y las revelaciones que había recibido del cielo. Se trataba de textos escritos en español, muy poco en náhuatl, de un puño y letra inseguros y con una ortografía fantasiosa. Estos textos intelectualmente muy pobres mostraban una suerte de arrebato místico, reflejo de un espíritu alterado por el abandono de los antiguos usos y costumbres y por la desaparición de la fiesta de la Xochipila. El autor no dejaba de recordarnos nuestros deberes no sólo con el Sol, que nos da la luz y el calor, sino también con la Luna, que nos ilumina por la noche. Cuando se lo sugerimos, rechazó cualquier posibilidad de ceder esos cuadernos, que eran, nos dijo, la obra de su vida. Pero nos dijo, en cambio, que se ponía a nuestra disposición para que los consultáramos y que lo podíamos encontrar en su casa, todos lo días, antes de las seis de la mañana.

El 23 de mayo, Gumesindo Nava y el viejo indio Gabriel López, nos dijeron que José Trinidad no había nacido en Xicotepec, sino en un pueblo pobre del municipio de Acaxochitlán, estado de Hidalgo. A pesar de esto, él se había propuesto revivir la tradición de la fiesta de san Juan Techachalco, el 24 de junio de cada año. Había juntado a un grupo de devotos que, en 1964, habían ocupado el lugar de la Xochipila para organizar ahí sus ritos. El cura de Xicotepec se había conmovido y les había prestado, por algunos días, la antigua estatua de san Juan Bautista. La Presidencia Municipal les había rentado, a cambio de dinero en efectivo, la parte del lugar que había sido nivelado en terraplén, con bancos, después de haber cerrado la pequeña gruta con una reja.

El descubrimiento del *Códice de Xicotepec* en Cuaxicala y los planes para su publicación (1995) nos alejó de José Trinidad. Pero Gumesindo Nava nos contó que poco después se había encontrado con una anciana india aculturada llamada Ofelia Campos Cabrera, que en su casita burguesa al centro-este de Xicotepec, había comenzado a organizar un nuevo culto y una fiesta rival de la de Xochipila, alrededor de una estatua moderna, de yeso pintado, que representa a san Juan Bautista niño.

San Agustín Atlihuacán

El gran y rico pueblo de San Agustín Atlihuacán (en otros tiempos llamado San Agustín Tlahuajca) siempre ha estado estrechamente unido a Xicotepec, del que es vecino y con el que comparte la mayoría de las creencias. Documentos del siglo XVIII muestran que, desde aquella época, muchos totonacos de San Agustín entendían y hablaban náhuatl, tal como lo mencionamos en el capítulo V (pp. 97-98). Recientemente, esta situación de bilingüismo se desarrolló en detrimento de la lengua totonaca, misma que ya no hablan más que algunas ancianas mujeres.

A pesar de este cambio, durante mucho tiempo las tradiciones indígenas se mantuvieron muy vivas en San Agustín. Aún predominaban en 1944. Pero fue cuando intervino un enérgico eclesiástico, el padre Carlos Madrigal, que se había convertido en párroco de Xicotepec y que, como tal, se hizo cargo de manera más específica de San Agustín. Era muy hostil con las supervivencias tradicionales y puso en marcha un programa para combatirlas que resumía con su frase favorita: "basta de idolatrías". En menos de cinco años, logró que desaparecieran la gran "costumbre" anual del pueblo, las otras ceremonias menos importantes, así como todas las danzas, excepto la de los *Moros y Cristianos*, que logró sobrevivir en forma degradada.

Otros pueblos

Nuestra investigación no nos proporcionó suficientes datos específicos que nos permitan exponer aquí lo sucedido en Nopala, Huilacapixtla, Patoltecoya, Alseseca, Chachahuantla, Naupan y otros pueblos.

d) *Regiones no afectadas por la gran crisis de rechazo a las antiguas tradiciones*

Esta crisis no afectó a los otomíes, ni a los tepehuas, ni a los totonacos que vivían al norte del río Pahuatlán. Tampoco alcanzó a los nahuas del municipio de Huauchinango que se habían instalado al sur del río Totolapa. No se menciona entre los nahuas del sur de la Sierra de Puebla, que hablan el dialecto nahuat llamado olmeca-mexicano. Tampoco afectó a los totonacos que vivían en los llanos o en las colinas entre la sierra y las costas del Atlántico, gente cuyos principales pueblos eran Papantla, Coatzintla, Cazones, Coahuitlán, Coyutla, Mecatlán, Patla, Chumatlán, Coxquihui, Espinal, Nautla y Misantla. De paso, podemos recordar que, en el transcurso del siglo XIX, la mayor parte de estos pueblos se vieron gravemente afectados por los periodos de guerra civil.

e) *Conclusiones sobre la crisis de rechazo a las antiguas tradiciones*

Los pormenores que acabamos de detallar sobre esta crisis muestran de manera impresionante que afectó sobre todo a un sector poco extendido del municipio de Huauchinango, entre el río Totolapa, en el sur, y el río Pahuatlán, en el norte. Ahora bien, en un buen número de pueblos de dicho sector, la población había comenzado a perder algo de su antigua cohesión, producto de un proceso de cambio de lengua que eliminaba poco a poco el totonaco en beneficio del náhuatl. Evidentemente, esto provocaba enfrentamientos entre los jóvenes y los viejos, los tradicionalistas y los innovadores.

Pero este sector en crisis era, sobre todo, en donde sobrevivía el conocimiento y el respeto, por lo menos parcial, del calendario prehispánico, con sus días y sus meses. En estos pueblos poblados por totonacos o nahuas aún se creía, alrededor del siglo XIX, que los días tenían una influencia decisiva en el destino de los hombres y sus actividades. Puede pensarse que algunos grandes “sabios” indígenas, cuyo prestigio provenía de su conocimiento acerca del calendario, a veces terminaron por abusar de él al ejercer un control social demasiado estricto. De ahí, quizá, haya surgido cierto espíritu de escepticismo o incluso de insurrección, que fue dirigido, primero que nada, contra esta autoridad algo anacrónica.

El entierro ritual de algunos tambores sagrados es testigo de la intensidad de esta crisis. Esta medida extrema no correspondía del todo con la forma de pensar de los indios, tal y como generalmente suponemos que es. Aunque carecemos de precisiones históricas al respecto, nos parece posible pensar que estas excepcionales medidas puedan explicarse, al menos en parte, por el ambiente de violencia antirreligiosa creada por los gobiernos mexicanos en la época callista.

Una vez liberadas las presiones más fuertes, algunos de los antiguos usos y costumbres volvieron. Pero poco a poco perdieron su preponderancia debido a la influencia de la escuela, el comercio, la medicina rural, la apertura de carreteras, etc. De ahí el actual ambiente de apatía y relativa indiferencia religiosa que parece reinar en la región. Esta calma se ve apenas perturbada por la propaganda protestante o por el celo de algunos maestros racionalistas. La Iglesia católica, reconciliada ahora con el poder

político, es más poderosa que nunca. Ha adoptado una actitud comprensiva hacia la mayoría de las danzas. Pero algunos de sus fieles más celosos a veces la presionan para que trate de eliminar los últimos restos de la tradición indígena, de idolatría, condenando las antiguas ceremonias y rechazando la presencia de los viejos tambores sagrados dentro de las iglesias.

3. Los actuales poseedores de la sabiduría indígena tradicional y el papel que desempeñan

Después de la gran crisis de rechazo hacia las antiguas tradiciones, la sociedad indígena tenía aún la necesidad de contar con marcos religiosos e intelectuales que subsistieran: curanderos, curanderas, parteras, músicos, jefes de danza, etcétera.

a) *Los curanderos-adivinos actuales y sus principales actividades curativas*

Simples curanderos (*tapahtique* en náhuatl) heredaron parte del saber, del prestigio y del papel religioso de los últimos "sabios" desaparecidos. En ocasiones aún los llamaban *tlamatque*, por ejemplo en Atla (Montoya 1964, p. 194), pero con reservas. Esta situación variaba en cada pueblo. Quienes se beneficiaron de esta especie de promoción a menudo fueron mujeres, debido a la enorme indiferencia religiosa de la parte masculina de la población. Entre los otomíes actuales de San Pedro Tlachichilco, son las mujeres las que mantienen los oratorios, pero mandan llamar a un curandero-adivino de Santa Ana Hueytlalpan para que organice los ritos de cada ceremonia importante.

En nuestro sector de estudio, las actividades curativas de los actuales curanderos no aportan nada original o distinto. Nos limitaremos a citar algunos casos típicos.

El tratamiento para la pérdida del alma

Las enfermedades causadas por perder el alma son particularmente frecuentes en los niños, que son conocidos por ser más frágiles al respecto. De hecho, el alma principal, llamada en náhuatl *yolotl*, que se ubica en el corazón, sólo puede escaparse en el momento de la muerte. Lo que uno pierde es la otra alma, la llamada *tonalli* en náhuatl, que se ubica en la punta de la cabeza, y que se supone, sale del cuerpo durante los sueños nocturnos y regresa de manera natural al despertar. También puede ser que esta alma salga del cuerpo por un espanto, accidente o hechizo realizado por un brujo. Hay que ir hasta el lugar donde está y traerla de vuelta, pues nadie podría vivir mucho tiempo privado de su *tonal*. Con el fin de regresar el alma a la cabeza del enfermo, el curandero debe, primero, dar con ella, después hacer una ceremonia doble de partida y llegada, con rezos y ofrendas. Estas creencias son menos claras entre los otomíes, pues logramos saber de ellas, pero de manera algo confusa. Retomaremos estos problemas en el capítulo XVIII (pp. 481-482), a propósito del alma humana y su destino después de la muerte.

Los malos espíritus del viento provocan la enfermedad conocida como castigo por una falta

Un enfermo es, en principio, un pecador que tiene una falta que reprocharse o que expiar. Pero a menudo, lo que le inflige su castigo es la acción nefasta de los malos espíritus innombrables que vagan por la atmósfera y llevan el mal consigo. Por lo general, estos demonios son almas de muertos por asesinato o por accidente que no pueden encontrar descanso. Se les adjudica la palabra náhuatl *ehécatl* o *yeyécatl*, que quieren decir *aire* o *viento*. Una enfermedad puede ser el castigo normal ante una falta ritual que a veces comete otra persona y no el enfermo mismo. Por ejemplo, hemos mencionado antes, en el capítulo VI (p. 120), que en el siglo XVIII un colono español, llamado Joseph Gómez, fue castigado en la persona de su hijo Manuel por haber desbrozado un bosque sin antes haber hecho las ofrendas correspondientes al cerro en el que se encontraba dicho bosque. Dos curanderos otomíes, concientes de la gravedad de esta falta, organizaron en el lugar del allanamiento, una ceremonia con ofrendas para intentar (en vano, por cierto) salvar la vida del joven Manuel, a quien le apareció en la espalda un absceso incurable.

La enfermedad provocada por brujería

Se atribuyen muchas enfermedades a los maleficios de los brujos. Nadie pone en duda el ejercicio de la magia negra, pero ningún individuo confiesa que la practica, dado que a menudo la penalizan con la muerte, bajo simple sospecha. Los poderes sobrenaturales que se les atribuyen a los curanderos también les permiten tanto ejercer la magia negra como luchar contra ella. Uno de los deberes principales de un curandero es proteger o curar a sus clientes, víctimas de maleficio. Puede incluso ayudarlos a vengarse regresando los maleficios a los que se los lanzaron. Para eso, primero tiene que determinar el origen y la naturaleza del mal a través de prácticas adivinatorias.

La adivinación

Las prácticas más sencillas de adivinación se enfocan sobre todo en localizar objetos perdidos o robados. Buscar las causas de una enfermedad es más complejo y a menudo implica usar un cristal de roca mágica en donde se "ve" lo que se está buscando. Pero a veces pasa que el adivino se ve en la necesidad de ponerse en transe comiendo o fumando marihuana, localmente llamada *Santa Rosa*. El uso de hongos alucinógenos es muy raro y por lo general está limitado a familias más o menos reacias a la influencia de la Iglesia católica. Finalmente, muchos curanderos "hacen hablar" a los espíritus del mundo sobrenatural, aislándose para esto en una especie de cabaña o con una especie de velo ritual.

Enfermedad materializada en un objeto introducido mágicamente en el cuerpo

Es sabido por todos, o por casi todos, indios o mestizos, que la enfermedad se materializa muy seguido con la forma de un objeto nefasto enviado mágicamente y que

entró en el cuerpo de la víctima, provocando así la enfermedad. De ahí la necesidad de extraer este objeto, o de simular que se extrae, succionándolo, ya sea con una caña o bien colocando directamente los labios en la piel del enfermo. Con el consentimiento y la aprobación general, numerosos curanderos aplican constantemente este tipo de tratamiento. Algunos de los que lo practican usan, además, tabaco molido para untarlo en la piel, sobre el lugar enfermo. Después de haber extraído el mal, naturalmente se tiene que hacer una ofrenda ritual en donde se sacrifica un polluelo como símbolo o reemplazo (*ixiptlatl*) de la enfermedad.

El arte de comunicarse con los espíritus

Se hizo mención sobre esta forma ritual por primera vez en 1660, durante el proceso del indio totonaco Gregorio Juan, proceso que hemos estudiado en el capítulo V (pp. 95-101). Gregorio, nacido en San Agustín, fue acusado de idolatría, lo que lo llevó a comparecer ante el tribunal eclesiástico de Huauchinango. Ahí contó cómo un indio de Polcalintla (cerca de Jalpan) le había enseñado a montar una cabaña de adivinación en donde hacía que apareciera, entre el humo del incienso, un extraño ser sobrenatural capaz de hacer curas milagrosas. Poco después, Gregorio, convertido en curandero en el pueblo totonaco de Ayohuizcuautla, fabricó el mismo tipo de cabaña ligera en donde hizo que apareciera el mismísimo Dios, con quien se identificó y al que hizo hablar prestándole su propia voz.

Algunos curanderos de nuestra zona de estudio todavía evocan hasta nuestros días a los espíritus, aislándose parcialmente, de una forma u otra. Los curanderos del pueblo nahua de Coacuila se han hecho de una gran reputación, y casi de un monopolio regional, debido a la invocación de los espíritus. Coacuila se ubica al sur del río Necaxa, en una zona muy aculturada, colindante con la ciudad de Huauchinango. Pero sus adivinos tienen clientes hasta Xicotepec, en el este, hasta los alrededores de Ixhuatlán de Madero, en el norte. Como la práctica de su profesión los ha hecho relativamente ricos, cada uno de ellos mandó a construir en su propia casa una cabaña de adivinación, hecha de cemento, con una cortina en la entrada. Estas cabañas de lujo son llamadas en náhuatl *xacale*, como aquellas más ligeras, de los tiempos antiguos. El adivino se encierra ahí, invoca a los espíritus que desea consultar y hace que se pongan cerca de él, en medio del humo del incienso del copal. A estos espíritus se los llama *teuyome*, es decir, seres divinos, mismos que pueden ser espíritus de los cerros, del agua, del bosque… o también almas de muertos. Entre ellos hay espíritus buenos y espíritus malos. Están presentes, aunque invisibles, pueden escuchar y hablar. El adivino les hace preguntas y ellos responden a través de la boca de éste, en náhuatl. Si se juntan varios, se expresan con voces distintas, según su personalidad, edad, sexo, etc. Es difícil seguir estas conversaciones, pues se dan con una elocución extremadamente rápida; pero de inmediato el adivino las comenta y explica. De esta manera, los espíritus pueden revelar lo que ocasionó los accidentes o las enfermedades, identificar a los autores de los maleficios, etc. Todo ocurre a menudo en un emotivo ambiente que puede ser en

ocasiones muy fuerte, sobre todo cuando "hablan" parientes fallecidos. Así pues, los adivinos actuales convocan a los espíritus y los hacen hablar, pero nunca hacen que aparezcan de manera visible, tal como lo pretendía hacer en el siglo XVII Gregorio Juan y su mentor Pedro. Normalmente, evocar a los espíritus implica una ofrenda ritual que puede llegar a ser muy costosa. En un caso donde se tuvo que hacer un llamado a varios cerros para que protegieran un pueblo entero, nos hablaron de 24 guajolotes.

En nuestros días, los curanderos-adivinos de Coacuila son casi todos hombres. Sin embargo, hay algunas mujeres que hacen hablar a los espíritus, pero ellas no utilizan cabañas de adivinación. Una de ellas, llamada Manuela, que aún practicaba hasta hace poco, tenía la costumbre de cubrirse simplemente la cabeza cuando llegaban los espíritus que había llamado. También lo hacía de esta manera otra humilde curandera nahua que vivía en la misma ciudad de Huauchinango.

Montoya (1964, pp. 155-156) describió a los curanderos nahuas de Atla que evocan a los espíritus del viento. Los hacían hablar, no en una cabaña individual de petate, sino en una casita común y corriente construida con tablas llamada *tlamatcale*, que significa casa de sabios. Nuestros propios informantes totonacos de Ozomatlán, de Tepetzintla y de Cuahueyatla nos dijeron que ellos no cuentan con adivinos que hagan hablar a los espíritus y que no por eso van a consultar a los adivinos de Coacuila. En cambio, en Tlaxpanaloya, cerca de Naupan, nos mencionaron a un curandero nahua que, hacia 1985, utilizaba todavía una cabaña de adivinación hecha de petates.

Ichon sabía de la invocación a los espíritus, pues vio esta práctica con Reyes Domínguez, un curandero nahua de Coacuila que llegó a instalarse en Xicotepec. Pero, en su investigación de 1963-1966 con los totonacos del norte, Ichon (1969, pp. 226-229) mencionó haber conocido a un solo adivino totonaco adepto a esta práctica. De ahí su conclusión, algo precipitada, que afirma que los totonacos del norte, y probablemente los de la sierra, no habían adoptado la invocación de espíritus. Ichon, es evidente, no se enteró del proceso que sufrió Gregorio Juan en 1660, pero hubiera podido mencionar que un buen número de sus propios informantes totonacos no dudaba en hacer un recorrido de más de 40 km para ir a curarse con los adivinos de Coacuila, lo cual implicaba un gran gasto económico.

Nosotros, en lo personal, tendemos a creer que la invocación de espíritus era antaño algo común en los tres pueblos de nuestro sector de estudio, pero que ha disminuido mucho recientemente, sobre todo con los totonacos. Además, nos parece posible que el uso de la "cabaña de adivinación" haya sido algo aún reciente a mediados del siglo XVII.

No tuvimos la oportunidad de asistir a una sesión adivinatoria de este tipo con los otomíes de San Pedro Tlalchichilco, de Santa Ana Hueytlalpan o de San Pablito. Pero supimos de buena fuente que el adivino no utiliza una cabaña porque se conforma con aislarse, de manera parcial, cubriéndose la cabeza y los hombros con una tela consagrada. En 1987, en San Pablito, pudimos mandar tejer y bordar un ejemplar de esta tela ritual. En vísperas de la segunda Guerra Mundial, el diplomático-etnólogo Rodney Gallop (1939, pp. 266-269) pudo observar en San Pablito una de estas ceremonias, hacer

un excelente dibujo e inclusive anotar la música de uno de sus cantos. Entre una nube de incienso, cubierto con su velo, el adivino otomí mastica granos de marihuana y se los pasa con un trago de aguardiente. Entonces puede responder a las preguntas que se le hacen y, en su transe, llegar al punto de hacer hablar "al señor del cerro". Entre los otomíes, según James Dow (1975, p. 68) a menudo son las mujeres las que hacen hablar a los espíritus.



Otomíes de San Pablito invocando a los espíritus (según Rodney Gallop, Mexican Mosaic, *1939, p. 267).*

Esta forma de adivinación a veces se sigue acompañando de transes que son el resultado de la ingesta de hongos alucinógenos tal como lo hacía, en 1536, Andrés Mixcóatl, del que hemos hablado en el capítulo V (pp. 84-85). En agosto de 1958, el doctor Gastón Guzmán, micólogo mexicano, visitó Necaxa. Pudo constatar (y publicó en 1960) que los curanderos nahuas de los alrededores aún tenían la costumbre de comer hongos alucinógenos para entrar en transe, para practicar la adivinación (sobre todo médica) y para comunicarse con los espíritus de la naturaleza o con las almas de los muertos. Estos hongos, que los indios llaman sin distinción alguna *teotlaquil nanacatl*, hongos divinos escondidos, pertenecen a cuatro especies diferentes del género *Psilocybe*, a saber, *Ps. mexicana* Heim, *Ps. caerulescens F. nigripes* Heim, *Ps. sp. aff. zapotecorum* Heim y *Ps. cubensis* (Earle) Singer (Guzmán, 1960).

Al parecer, en nuestra pequeña región de estudio, los otomíes y los totonacos actualmente ya casi no usan los hongos para la adivinación, si creemos lo que dicen los informantes de Galinier, los de Ichon y los nuestros. Pero sigue ocurriendo en el norte del municipio de Acaxochitlán, sobre todo con los nahuas del pueblo de San Miguel, como lo mostraremos más adelante. Finalmente, se da bastante en el sureste, al norte de Xalapa, entre los últimos totonacos de la Sierra de Chiconquiaco, a los que tuvimos la oportunidad de visitar en 1959-1960 (Stresser-Péan y R. Heim, 1960). Como también se

conoce, o se conocía anteriormente, en algunos puntos de la Huasteca, en el altiplano del centro de México y en diversas regiones del actual estado de Oaxaca, puede pensarse que este uso ritual de hongos alucinógenos debía de haber sido generalizado en todo el México antiguo, excepto en las regiones áridas del norte, en donde en su lugar usaban *peyotl*.

b) Curanderas, adivinas y parteras

Como ya lo hemos mencionado, eran mujeres las que a menudo remplazaron a los antiguos sabios, cuando estos desaparecieron. Para ser como ellos, necesitaban tener cualidades de inteligencia y de carácter, una perfecta dignidad de vida y, sobre todo, un profundo conocimiento de los ritos y las antiguas tradiciones. Aún se pueden encontrar mujeres así. En Tepetzintla, la anciana María Ignacia, que nos ayudó en 1991 a recrear la antigua fiesta anual, reúne en la actualidad estas condiciones y goza de una verdadera autoridad moral, a pesar de su edad y su pobreza. Los actuales dirigentes del pueblo a veces la consultan de forma discreta, según nos dicen, sobre todo para escoger días fastos.

A menudo, las mujeres de edad que gozan de cierto prestigio personal son parteras o sabias. A veces, además, ejercen actividades de curanderas y adivinas. Atienden los embarazos difíciles, ayudan en los partos, cortan el cordón umbilical, lavan los trapos y la ropa que se usó durante el alumbramiento y le dan baños de vapor tanto a la madre como al hijo. Estos diversos quehaceres materiales implican, además, la realización de todo un ritual, lleno de numerosos rezos e invocaciones, a menudo cargados de verdadera poesía. Por lo general, estos rezos van dirigidos, en nuestros días, a la virgen de Guadalupe. Pero ésta es asimilada a la anciana Madre del Oriente de las antiguas creencias totonacas e incluso, a veces, a la Luna. Si un niño nace en un día nefasto, la partera debe actuar ritualmente sin perder tiempo. Su papel se complica, sobre todo, cuando hay nacimientos anormales, como los de gemelos, de bebés con labio leporino o de albinos, que, se supone, son hijos de la Luna, etc. Bellos mitos que recabó Ichon entre los totonacos del norte, muestran que algunas ancianas parteras son las que poseen una gran riqueza de tradiciones religiosas y las únicas capaces de presentarlas poéticamente. Por ejemplo, en nuestra investigación, nosotros no tuvimos la oportunidad de recabar algo similar al bello mito del espíritu del maíz que creó a los gasterópodos marinos, y que, con la ayuda de una mítica araña, enrolla simbólicamente su concha en espiral alrededor del ombligo de cada niño que viene en camino (Ichon, 1969, p. 151).

c) *Músicos y jefes de danzas*

En nuestra región de estudio, la música es un elemento esencial del culto indígena. Ahora bien, la gran crisis religiosa de los años 1920-1930, de la que acabamos de hablar, seguida de la transformación social y económica de México posterior a la segunda Guerra Mundial, ocasionaron, con cierto retardo, un enrarecimiento de las vocaciones musicales

rituales. En este campo, las mujeres no podían remplazar a los hombres, que son desde siempre los únicos que pueden ejecutar la música instrumental.

Aún hay músicos para la mayoría de las danzas de espectáculo, que sirven para engalanar las fiestas de la Iglesia. Pero a veces es difícil encontrar músicos para algunas de ellas. En muchos pueblos, la desaparición de algunas danzas se debió generalmente a la muerte de sus últimos músicos. En San Pedro Tlalchichilco, por ejemplo, a falta de músicos, ya no hay danzas. Ahora, muchos indios jóvenes compran *cassettes* [CD´s] de música comercial en vez de aprender a tocar ellos mismos.

La crisis es más grave aún para la música muy ritual de las danzas de devoción que acompañan las fiestas y ritos tradicionales. En 1992, como lo pudimos ver, el pueblo totonaco de Tepetzintla ya no tenía violinista y tuvo que mandar traer uno de Ozomatlán para su gran fiesta anual. Los indios nahuas de Cuaxicala aún tienen su tambor vertical sagrado, pero desde hace mucho tiempo, ya no hay quien sea capaz ni esté calificado para tocarlo.

d) *José Santiago Mata o el éxito de un gran curandero*

En marzo de 1998 pudimos reunir las memorias de un gran curandero-adivino de Coacuila, llamado José Santiago Mata. Nos contó que nació hacia 1938, hijo de padres muy pobres que vivían en una modesta casa de techo de zacate. Cuando tenía 14 años, le dieron graves ataques nerviosos que los doctores no pudieron curar. Entonces, sus padres lo llevaron a la casa de un curandero que afirmó que sólo recobraría la salud si se dedicaba él mismo a curar a los enfermos. Aquello podía ser el comienzo de una buena carrera, pero primero era necesaria una formación muy larga, que se coronaba con una ceremonia extremadamente costosa. Afortunadamente, el joven enfermo tenía tres hermanos y una hermana, adultos, dispuestos a poner los recursos que hicieran falta. El hermano mayor, establecido en la ciudad de México, y la hermana, que trabajaba en un rancho vecino, fueron los que más dinero aportaron. Otro hermano compró el maíz y el frijol necesario para la fiesta. El último hermano aceptó pagar el violinista y el guitarrista. Se compraron tres guajolotes y tres guajolotas, tres gallos y tres gallinas. El día acordado, partieron a las seis de la mañana a la gruta de Pozazantla, con el curandero, llevando a varios niños de ambos sexos. Llevaron aves de corral, tamales, cirios, copal, flores y cohetes. La fiesta duró todo el día. El regreso se hizo de noche, a la luz de los cirios y las antorchas de madera de pino.

Creemos que es tiempo de darle la palabra a José Santiago Mata, para que él mismo nos cuente los comienzos de su carrera:

> […] juimos a ver el curandero y dijo […]: *Sí se va a componer, se va a quitar los ataques, pero nicesita recebir sus puderes* […] el curandero […] ya mandó a hacer el nichito (o *xacale*) de zacate […] de caña de milpa, por eso fue un nichito […] uno petate y otro petate lo colgó […] y los llamó los poderes. Ya los poderes ya dijeron: *ora vas a trabajar conmigo, Don José, te vas a trabajar, te vas a las cuevas, te vas a las iglesias, haces limpias […] van a venir unas personas, te vienen buscando, nosotros vamos a hacer para que te vengan buscando*. Antes de los seis días que ha puesto mi altar, luego, a los cuatro días ya

llegaron unas personas. *[…] nos va a curar porque nosotros tenemos un enfermo*. ¡Hijo! Yo como que me espanté. Digo *¡Pero cómo voy a hacerlo!* […] pero sí, de momento me señalaron los poderes cómo se va a hacer. […] cual, les dije que compraran yerbas como ruda, el romero, el istafiate, el santamaría, el jaría, el pirul, il lalbahacas, siete yerbas, dos blanquillos, una veladora, para comenzar a limpiarlo. […] ya comencé a trabajar; comenzaron a llegar mucha gente. Daba ciento consultas diario, diario, diario. […] Traían los enfermos en caballo y en camilla o en silla, cargándolos. *[…] ya hizo su "santocale" […] una capillita lleno de santitos*. […] Ya no salía de las iglesias, sino ahí se prendía las veladoras […] también tenían ídolos, antigüitas que les dicen ídolos […] yo tenía antiguas, esos. Tonces, esas antiguas, también, cuando no se les daba su regalo me daban enfermedad o me daban velación de sueño […] *por qué los voy a tener esas antiguas y no darse chicolate, no darse tamales, no darse ofelda […] pero tienes que dar sus regalos cada mes o cada veinte días* (restos de los antiguos días de veinte días).

Me fui a la cueva en Pozazantla, entonces, de momento, cuando fui allá, cuando regresé ya se bajó la hinchazón. […] al otro día ya no me dio ataques. […] hasta el mes y medio me fue dar ataques es que por no obedecer lo que ellos me decía. Ellos no querían que me saliera al baile, ellos no querían que me fuera en comidas, en fiestas… él quería me saliera a que fuera a la cueva, a la iglesia, a la cueva, a la iglesia. Namás ese balanza. *Pero no te vas a la comida, al casorio, no te vas a algún fiesta y no te vas a la borrachera*.

[…] Una persona cuando, por allá, están enfermos en […] muchos lugares. Ellos los traen, dicen. *Aquí te trajemos un enfermo, ¡cúralo! O aquí trajemos un preso, ¡sácalo! Porque los abogados… ya se metieron cuatro, cinco abogados y no… y no… y no… y no le… no lo saca*. Y le comenzamos a velar a San Pedro y justo fue… si santo vino de preso… y haciendo los oraciones sale el preso.

—¿Y no tuvo usted dificultades con el sacerdote, con el padrecito de Huauchinango?

—Tuvo un tiempecito, tuvimos problemas […] yo, a veces, cuando no tenía tiempo de ir a la cueva, le agarro unas diez personas: *lleven su veladora, ahí les prendo allá, en este, en el santuario*. Tonces el sacerdote […] me dice: *es que tanto, ¿por qué traes mucha gente? ¿Y por qué traes tanto veladoras?* […] Le digo: *Padre, si usted ya no quiere venir aquí a ver el santito, déme paso, me voy con los protestantes, vangelistas, avatistas, espiritistas y, este, esas religiones y ya no te vuelvo venir a verlo, Padre*. Me dice: *¡eso sí… eso sí no!* […] Tonces preguntó el padre; le dijeron acá el pueblo: *No pus, es curandero, cura de yerbas; haga la cuenta, como le dicen "El Brujo"*. […] Fui ganando hasta el sacerdote. […]

—¿Y entonces, esto de adivinar, curar, lo hiciste con respeto a la tradición local y usando *el tlachalone…*?

—¡Su humador! […] El humo…el humo

—Y nunca has usado… ¿cómo se llama?… Rosa María, sí. [Interviene la señora Stresser-Péan, aclarando]

—¡Santa Rosa! (Refiriéndose a la marihuana).

—¡Ah, no! Ése no. Muy peligro. ¡No! Ése es muy peligro. Ése hace 35 años venía a vender una señora y le metieron al bute […] Yo no usé desas yerbas […] Eso lleva peligro […]

—Sé que en otros pueblos la usan […] hablan totonaco, mexicano…

—¡Y otomí!

—[…] antes, dicen, que usaban para adivinar, comer unos hongos… que los hacían soñar y adivinar […]

—Sí, pero es como druga, ¡vaya!, ¡como endrogarse! Y ése, no… bueno sí, pero no, nosotros no, yo aquí […] nunca supe que tomaran ese Santa Rosa o no supe que tumara hongos, ¡no! Solamente ansina.

Así fue más o menos lo que nos platicó José Santiago Mata sobre su vida en 1998, cuando tenía aproximadamente 60 años. Por otro lado, también nos compartió otras cosas sobre él que vamos a mencionar para intentar presentar los grandes rasgos de su personalidad.

José Mata está al corriente de las principales tradiciones religiosas indígenas de su región y lo que él conoce corresponde, a grandes rasgos, a lo que nosotros pudimos recabar con los nahuas de Cuaxicala. Recuerda el antiguo oratorio, o *Santo cali*, de su pueblo y la fiesta anual que antaño se celebraba ahí con ofrendas de mazorcas macho y hembra. Se sabe los mitos del Señor del Mar, llamado Acipaquihtle, y los del niño llamado Cuetzpallin, el que les dio el maíz a los hombres. Nos dio su propia versión sobre la historia de los *Voladores*, los que se elevaron hasta el cielo y se convirtieron en dioses del rayo. Pero, al parecer, no conoce el mito del Sol escondido en un peñón, ni el del héroe solar que se aventó al fuego. El culto de los tambores sagrados parece serle completamente ajeno. Cuando lo cuestionamos, nos dijo que antaño los grandes adivinos de Coacuila sabían de los días y los meses (de 20 días) del antiguo calendario, pero que los últimos de ellos estaban muertos desde hacía mucho tiempo y que él no había podido conocerlos. José Santiago es conciente de la importancia que antaño había tenido este calendario, aunque él apenas se acuerda de los nombres de algunos días. Sin embargo, entiende lo que significa el nombre del espíritu llamado 9-Viento *Chicnaui yeyecatl*. Como nació en 1938, podemos pensar que en Coacuila se dejó de practicar el antiguo calendario entre 1920 y 1930, o tal vez un poco antes.

José Santiago Mata formó a varios discípulos, entre ellos a José Lechuga, fallecido recientemente, y a Reyes Domínguez Zacatenco, del que hablaremos más adelante. En 1972, recibió, dio alojamiento y brindó información a la etnóloga francesa Marie-Noëlle Chamoux. Se puede ver que se esforzó en seguir siendo un buen católico y en adaptar las antiguas tradiciones indígenas al marco del cristianismo. Respecto a sus sanaciones, asegura que nunca cobró mucho, lo que da fe de su prudencia. Sin embargo, su oficio de curandero le ha permitido amasar una fortuna muy importante, en la escala local. Vive en una bonita casa de dos pisos, una excelente construcción de cemento. En una de las salas hay una cabaña de adivinación, sólidamente armada. Otra de las salas es lo bastante grande como para servir durante reuniones o comidas. Adentro hay un amplio patio de piso de cemento. En la puerta de la casa, una placa grabada advierte: “Este hogar es católico”. Finalmente, del otro lado de la calle, José Santiago tiene otra casa más sencilla, pero algo más ruidosa, pues al lado hay un alto edificio de la secta la Luz del Mundo, cuyos cánticos, en vivo o grabados, de sus muy apasionados fieles protestantes, inundan su patio interno.

e) *Reyes Domínguez Zacatenco: éxito y fracaso final de un curandero*

Reyes Domínguez Zacatenco era el hijo de una pareja de indios totonacos que nacieron en San Agustín, cerca de Xicotepec. En este pueblo bilingüe, desde muy jóvenes habían aprendido a hablar náhuatl, lo que más tarde les permitió ir a instalarse en Coacuila. Reyes nació aquí y se formó en un medio humano de lengua náhuatl en donde las prácticas religiosas tradicionales estaban muy vivas. Fue durante su adolescencia cuando decidió convertirse en curandero-adivino y para eso, fue a formarse al lado de José Santiago Mata, del que fue asistente durante algún tiempo. Después de eso, se fue a vivir cerca de una de sus hermanas casadas, que vivía en una ranchería llamada La Cumbre. Ahí comenzó a ejercer el oficio de curandero y muy pronto se hizo de su altar personal y su cabaña de adivinación. Pero sus honorarios eran elevados, por lo que se hizo de serias enemistades, exacerbadas por varios fracasos en sus trabajos. Temiendo ser asesinado, dejó La Cumbre y se fue a ejercer su actividad a la ciudad de Xicotepec. Pronto tuvo mucho éxito no sólo con los indios, sino con los mestizos de lengua española ("gente de razón") y especialmente con algunas de sus mujeres. Lo conocimos en 1963, en plena prosperidad, cuando vivía en una casa aburguesada que había comprado en un buen barrio de la ciudad. Recibía a su clientela en una gran habitación, en donde tenía su cabaña de adivinación ricamente decorada. Había adquirido cierta influencia religiosa y soñaba con revivir la fiesta de san Juan Techachalco, con todo su antiguo esplendor. Era un hombre joven, inteligente, simpático y abierto, que hablaba con gusto de él mismo y de los espíritus que evocaba.

Sin embargo, cegado por su éxito, pedía que se le pagara cada vez más y más, lo que, en un probado caso de fracaso médico, se tornó en algo imprudente. Erasmo Cristóbal Cruz, uno de nuestros informantes nahuas de Cuaxicala nos aseguró en 1998 que Reyes le había (o le habría) pedido 3 000 pesos por curar a una de sus hijas, pero que ésta murió poco después. Otros casos similares le hicieron fama a Reyes de no ser un curandero efectivo. Se comenzó a poner en duda su poder espiritual. Fue asesinado en 1981, en la carretera entre Xicotepec y San Agustín.

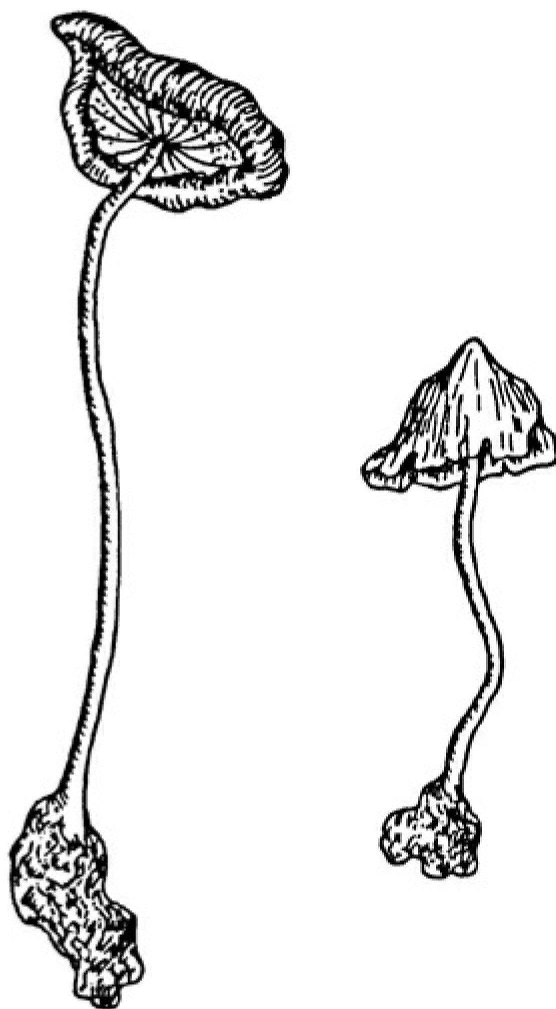
4. NOTAS SOBRE EL USO ADIVINATORIO DE LOS HONGOS ALUCINÓGENOS

No estábamos en el mejor lugar para investigar sobre el uso de los hongos alucinógenos, dado que los indios de los pueblos en donde trabajamos no los usaban e incluso desaprobaban su uso. Sin embargo, el 14 de septiembre de 1962, tuvimos la oportunidad de poder hablar ampliamente con Bernardo Cruz, curandero nahua que vivía en el lugar llamado Tecalco, dependiente del pueblo nahua de Xolotla (municipio de Pahuatlán, Puebla). Bernardo en particular no usaba hongos para sus sanaciones, dado que no se estilaba en Xolotla, pero se inició en su uso por uno de sus amigos y colegas, curandero del pueblo nahua de San Miguel y que le había organizado dos sesiones con hongos alucinógenos que él había llevado, de los que le dejó dos.

El pueblo de Xolotla está a una altura de 1 100 m, aproximadamente. Según Bernardo Cruz, los hongos alucinógenos son muy raros en este lugar, pues el clima es

muy caliente para ellos. En cambio, abundan en las partes más altas, en el clima frío (que les es propicio) del pueblo de San Miguel, donde se los encuentra durante el verano, en casi todos los campos de maíz, sobre todo en terrenos húmedos. San Miguel se encuentra sobre un cerro a 6 km de Xolotla, a 2 100 m de altura, aproximadamente, al norte del municipio de Acaxochitlán, no muy lejos de la estación de Honey. Sería falso pensar, como Bernardo Cruz, que los hongos alucinógenos necesitan absolutamente un clima frío que sólo puede encontrarse a más de 2 000 m de altura. De hecho abundan a la mitad del valle del río Necaxa, después de esta ciudad, es decir, entre los 900 y 1 200 m de altura.

En el dialecto náhuatl de Xolotla existen, según Bernardo, dos palabras que se utilizan de manera indistinta para referirse a los hongos alucinógenos. Ambos terminan con el sufijo reverencial *tzitzi*, que expresa respeto y cariño. Pero hay matices. La palabra más generalizada es *teonanacatzitzi*, que significa hongos divinos. La palabra *tlapetlancatzitzi* indica una relación con los dioses o espíritus del rayo, puesto que *tlapetlani* significa relampaguear. En Xolotla, a menudo se considera que la palabra *tlapetlancatzitzi* se refiere de manera más específica a los hongos divinos como seres masculinos activos, esto en contraposición a la palabra *pipiltzitzi*, que se refiere a simples semillas alucinógenas que de preferencia usaban las mujeres de antaño, puesto que eran consideradas femeninas e infantiles, por ende, menos peligrosas.



Psylocibe sp.
Hongos alucinógenos secos de San Miguel (municipio Acaxochitlán, Hidalgo) (dibujo de Guy Stresser-Péan).

Como quiera que sea, según Bernardo Cruz y su mentor, es conveniente usar ritualmente los hongos sagrados en reuniones pequeñas de sólo unas cuantas personas, dirigidas por un probado curandero. Lo mejor es hacerlo en una casa cerrada, de preferencia de noche, o al final de la tarde, para evitar los ruidos externos. Los participantes deben estar "limpios", es decir, aseados y puros. Para esto, debieron abstenerse de tener relaciones sexuales uno o varios días. También haber tomado un baño de vapor o al menos uno de agua fría y, sobre todo, cada uno tuvo que haberse ido a hacer una limpia purificadora completa, hecha con hojas especiales que después se avientan en un río próximo. No hay por qué abstenerse de comer ni de beber.

La reunión tiene que darse en silencio y con mucho respeto. Tienen que hacerse ofrendas rituales con flores, cirios, incienso, aguardiente y, eventualmente, comida ligera. El curandero toma la palabra para presentar las ofrendas y para dirigirse a los hongos. También, le habla al enfermo o al que lo está consultando, si es el caso. Primero, él

mismo come tres o cuatro pares de hongos, según su tamaño, pues los hay grandes y otros no tanto. De preferencia, hay que comerlos frescos y crudos. Se los puede conservar secándolos de manera respetuosa en una jícara, pero así son menos efectivos. El efecto de alucinación da comienzo al poco rato y dura más o menos cuatros horas. Normalmente termina con una sensación de euforia sin embrutecimiento.

Bajo el efecto de los hongos, un individuo normal se siente dotado de una asombrosa clarividencia. Tiene la impresión de saber, e incluso ver, cosas que están sucediendo lejos de ahí. Si está enfermo, se le revela el origen de su mal, que puede ser a menudo una falta que él mismo cometió. En los casos de embrujamiento, tiene una revelación sobre el origen de su mal, descubre quién lo hizo. Puede distinguir a los buenos y a los falsos amigos. Puede ver a Dios, a la virgen María, a los ángeles y a los santos, pero también a los grandes de este mundo o de su región. Bernardo Cruz creía haber visto a la virgen de Guadalupe y al presidente de la República mexicana de entonces. Algunas de estas visiones llegan a provocar angustia que puede disiparse al beber agua bendita, que le devuelve a uno la serenidad. La ceremonia siempre llega a su fin con una limpia ritual generalizada. Se le pasa hierbas especiales por todo el cuerpo, como sacudiendo, a cada uno de los participantes de manera ceremoniosa y luego se avientan a las aguas de un río cercano.

En 1962, sólo se podía llegar a San Miguel por senderos muy difíciles y escarpados entre cerros. La investigación etnológica que teníamos proyectada en ese entonces se pospuso, pero nunca pudo realizarse.

XV. SUPERVIVENCIAS DEL CALENDARIO MESOAMERICANO EN LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

1. LO QUE ERA EL ANTIGUO CALENDARIO MESOAMERICANO

Entre los elementos culturales considerados por Kirchhof (1943) como característicos de la civilización mesoamericana, uno de los más importantes era el uso de un calendario particular que, a grandes rasgos, era común a todos los pueblos avanzados de esta civilización. Datos históricos que llegaron a nuestras manos nos permiten conocer, al menos de manera parcial, el vocabulario de este antiguo calendario en unas 20 lenguas indígenas de México y Guatemala. Estos datos atestiguan una gran unidad a pesar de la existencia de algunas particularidades regionales de importancia relativamente secundaria. La única versión conocida casi por completo es, evidentemente, la de los antiguos aztecas y la de los pueblos vecinos del centro de México que hablaban náhuatl. El calendario mesoamericano está conformado, sobre todo, por el uso combinado de dos ciclos de tiempo: el ciclo de los días y el de los meses de 20 días o veintenas.

a) *El calendario de los días y sus numerales*

En náhuatl, al ciclo de los días se le llamaba *tonalpohualli*, que significa la cuenta de los días. Lo conformaba el uso combinado de una secuencia de 20 nombres de días y una secuencia de 13 números, del uno al 13. Las secuencias de 20 nombres de días regularmente se sucedían una tras otra. Pero un número (o numeral) iba antes de cada nombre de día y estos números sólo iban del uno al 13 y regresaban otra vez al uno. Entonces, al día 14 de la primera veintena lo precedía el número uno y a los días siguientes los precedían los números siguientes, hasta llegar al número siete, que precedía al nombre del día 20. Entonces, volvía comenzar la secuencia de los 20 nombres de días, pero cada uno de estos nombres iba precedido por un número que formaba parte de una secuencia que comenzaba con el número ocho, hasta llegar al 13. Las dos secuencias de 20 nombres de días y de 13 números continúan así hasta llegar al día 260, en donde dejaban de combinarse, ya que 260 es el resultado de multiplicar 20 por 13.

Los días del calendario azteca y sus numerales			
1 *Cipactli*	8 *Cipactli*	2 *Cipactli*	9 *Cipactli*
2 *Ehecatl*	9 *Ehecatl*	3 *Ehecatl*	10 *Ehecatl*
3 *Calli*	10 *Calli*	4 *Calli*	11 *Calli*
4 *Cuetzpallin*	11 *Cuetzpallin*	5 *Cuetzpallin*	12 *Cuetzpallin*
5 *Coatl*	12 *Coatl*	6 *Coatl*	13 *Coatl*
6 *Miquiztli*	13 *Miquiztli*	7 *Miquiztli*	1 *Miquiztli*
7 *Mazatl*	1 *Mazatl*	8 *Mazatl*	2 *Mazatl*
8 *Tochtli*	2 *Tochtli*	9 *Tochtli*	3 *Tochtli*
9 *Atl*	3 *Atl*	10 *Atl*	4 *Atl*
10 *Itzcuintli*	4 *Itzcuintli*	11 *Itzcuintli*	5 *Itzcuintli*
11 *Ozomatli*	5 *Ozomatli*	12 *Ozomatli*	6 *Ozomatli*
12 *Malinalli*	6 *Malinalli*	13 *Malinalli*	7 *Malinalli*
13 *Acatl*	7 *Acatl*	1 *Acatl*	8 *Acatl*
1 *Ocelotl*	8 *Ocelotl*	2 *Ocelotl*	9 *Ocelotl*
2 *Cuauhtli*	9 *Cuauhtli*	3 *Cuauhtli*	10 *Cuauhtli*
3 *Cozcacuauhtli*	10 *Cozcacuauhtli*	4 *Cozcacuauhtli*	11 *Cozcacuauhtli*
4 *Ollin*	11 *Ollin*	5 *Ollin*	12 *Ollin*
5 *Tecpatl*	12 *Tecpatl*	6 *Tecpatl*	13 *Tecpatl*
6 *Quiauitl*	13 *Quiauitl*	7 *Quiauitl*	1 *Quiauitl*
7 *Xochitl*	1 *Xochitl*	8 *Xochitl*	2 *Xochitl*

Cada día, llamado así tanto por su nombre como por su número, tenía su carácter y valor adivinatorio. A veces, se hacía merecedor de un culto. De esta manera, el día 13-Venado era considerado muy favorable, mientras que el 3-Perro era considerado particularmente nefasto. Cada persona usaba normalmente el nombre del día de su nacimiento y su destino, tanto en este mundo como en el otro (después de la muerte), lo que dependía del carácter adivinatorio que se le atribuía a ese día. Además, dependiendo de su nombre y número, cada día podía ser favorable o desfavorable para ejercer tal o cual actividad, o para realizar tal o cual empresa. De ahí la frecuente necesidad de consultar a este respecto a un adivino competente. Al calendario de los días que era muy socorrido para la adivinación, a menudo lo llamaban "calendario adivinatorio".

b) *El calendario de los meses de 20 días*

El calendario de los meses, en cambio, tenía más bien un carácter ritual y ceremonial. Era el de un año con 365 días, conformado por 18 meses de 20 días cada uno, más un suplemento anual final de 5 días. Mucho antes de la llegada de los españoles, los astrónomos indios (de entre los cuales, los más distinguidos habían sido tal vez los mayas) pudieron darse cuenta del hecho de que la duración real de un año solar era de

365 días y un cuarto. Pero, finalmente, habían decidido no tomarlo en cuenta, para no tener que modificar los diversos ciclos de su calendario. Por esto, el calendario indígena de los meses tomaba, cada cuatro años, un retraso de un día entero en relación con el ciclo real de las estaciones.

Los meses de 20 días tenían un valor ceremonial y, antaño, se celebraba una fiesta cuando cada uno llegaba a su fin. Estas fiestas, que eran evidentemente de tradición prehispánica, fueron prohibidas en tiempos de la evangelización. Fue cuando desaparecieron o se volvieron clandestinas. Sin embargo, algunas de ellas todavía se celebraban de manera secreta en la Sierra de Puebla por algunos otomíes, a principios del siglo XVII, y fueron entonces condenadas y se dejó de practicarlas. Se olvidaron de sus ritos y a menudo de sus nombres, que se hicieron incomprensibles. Por la misma época, los indios de la sierra, que ya se habían vuelto cristianos, se sintieron obligados a adoptar el sistema de años bisiestos, para evitar que los meses de su calendario se desfasaran un día cada cuatro años, en relación con el calendario católico oficial. Esto se hizo en diversos puntos de la sierra, por medio de una adaptación discreta.

2. DESCUBRIMIENTO DE SUPERVIVENCIAS DEL ANTIGUO CALENDARIO MESOAMERICANO

a) *Datos del siglo XVI de fray Andrés de Olmos*

No volveremos aquí a abordar las circunstancias que le permitieron a fray Andrés de Olmos estar al tanto, en 1539, de que los totonacos de Matlatlán, a pesar de que los suyos tenían poco de haberlos convertido, seguían practicando los ritos tanto del calendario de los meses, como los del calendario de los días. Ellos, efectivamente, habían celebrado la gran fiesta de los meses de *calcusot*, equivalente del *panquetzaliztli* de los aztecas. Pero también habían celebrado el día llamado *chicuey-ozomatli*, 8-Mono del calendario adivinatorio. Todo esto pronto fue prohibido y parcialmente olvidado (*Procesos de indios idólatras y hechiceros*, pp. 205-216).

b) *Datos del siglo XVII de fray Esteban García*

Alrededor de 1627 y 1630, una circunstancia fortuita permitió a los religiosos agustinos de Tutotepec descubrir que el calendario prehispánico sobrevivía aún en secreto en algunos de los pueblos otomíes en donde oficiaban. Ahí, estos indios, dentro de pequeños oratorios escondidos entre la vegetación, seguían celebrando las antiguas fiestas del final de cada uno de los meses de 20 días. La crónica de Esteban García (1918, pp. 299-301) no da los nombres de los 18 meses, pero menciona los cinco días muertos, llamados *dupa*, que completan el año. En ella se precisa que el primer día del año siempre era el 2 de febrero, día de La Candelaria, fiesta católica de purificación de la virgen María. Entonces, este calendario ya había sido modificado, puesto que se había

vuelto inmóvil ajustándose al calendario católico de la época. Así pues, podemos suponer que, cada cuatro años, estos otomíes debían contar seis días muertos en lugar de cinco, teniendo en cuenta los años bisiestos. La represión que ejercieron los sacerdotes agustinos de Tutotepec tuvo que haber sido efectiva, ya que actualmente los otomíes de la sierra han olvidado por completo el antiguo calendario, mientras que el mismo ha logrado sobrevivir, al menos de manera parcial, entre los totonacos y los nahuas de las cercanías. Sin duda puede pensarse que en el siglo XVII estos tres pueblos todavía conocían tanto el calendario de los meses como el de los días. Lo que se descubrió con los otomíes de los alrededores de Tutotepec tuvo que haber escapado a la vigilancia de los otros agustinos, los de los conventos de Huauchinango y de Xicotepec, en donde los indios, que habían sido más discretos, hablaban náhuatl, totonaco o tepehua.

c) *Descubrimiento, en 1985, en Tepetzintla, de la supervivencia del calendario de los totonacos*

En junio de 1985, por primera vez, pudimos llegar al pueblo totonaco de Tepetzintla, a través de un camino entre cerros recién terminado, pero aún difícil e incluso peligroso. En un pueblo contiguo llamado Cuahueyatla, nos hablaron sobre una gran ceremonia que se celebra cada año en Tepetzintla y a la que se le conoce como *costumbre*. Una vez en el lugar, hicimos preguntas al respecto. Nos llevaron a la casa de una anciana curandera llamada María de los Ángeles, que era la encargada de organizar este tipo de ceremonias, pero que no hablaba español. Con ayuda de su nieta, que iba a la escuela, como intérprete, planteamos la posibilidad de asistir a esta *costumbre*. Nos dijeron que, tal vez no celebrarían ese año la fiesta, pues no había suficientes recursos. Al decir que podíamos ayudar con los gastos, la anciana respondió que ya era un poco tarde para organizar dicha fiesta, cuya fecha no la determinaba nuestro calendario, sino que dependía de los días y los meses (de 20 días) que sólo tenían nombres en totonaco. Ésta fue la revelación de un tema importante, pero que exigía un amplio estudio que, en aquel entonces, era difícil de llevar a cabo en ese lugar, tanto por el problema de la lengua, como por el aislamiento del pueblo y su difícil acceso. Como ya se venía la temporada de lluvias, decidimos posponer esta investigación para más adelante, pero otras investigaciones nos alejaron por mucho tiempo de Tepetzintla.

Ichon (1973), que había estudiado bien a los totonacos que vivían al norte del río Pahuatlán, había logrado llegar a caballo hasta Tepetzintla y Ozomatlán hacia 1965. Pero, hasta entonces, siempre había realizado sus investigaciones en español y se dio cuenta de que en este lugar no había ningún informante bilingüe. Así que no se enteró de la existencia del calendario totonaco.

d) *Marzo de 1991, descubrimiento de la supervivencia y reciente abandono del calendario náhuatl*

Por casualidad, durante una conversación en marzo de 1991, supimos que el calendario

mesoamericano también había sobrevivido hasta fechas recientes entre los nahuas de la región de Huauchinango, pero que en la actualidad lo habían dejado de usar. Este descubrimiento nos llevó a estudiar el calendario totonaco de Tepetzintla, que aún se mantiene vivo.

e) *El calendario totonaco de Tepetzintla y la gran fiesta de 1991*

Cuando regresamos a Tepetzintla, en marzo de 1991, la anciana María de los Ángeles ya había fallecido, pero le había pasado sus funciones a otra curandera llamada María Ignacia, que aceptó abordar con nosotros la idea de organizar una gran fiesta anual o *costumbre*, como las de antaño. Pero, primero, tenía que fijarse la fecha ritual para esta fiesta, lo que se discutió mucho.

Al parecer, la gran ceremonia sólo podía celebrarse un día llamado en totonaco *ak'najatza yūn*, es decir, 9-Viento. Pronto supimos que este día había sido el del nacimiento de un ser sobrenatural especialmente venerado, héroe cultural de los indios, llamado él mismo 9-Viento. En la época prehispánica, el nombre de 9-Viento había sido, en náhuatl, uno de los nombres de calendario del gran dios azteca Quetzalcóatl. En 1991, el día 9-Viento resultaba ser el 12 de diciembre y fue ese día cuando se realizó la ceremonia esencial y final. Pero antes se realizaron 10 ceremonias preliminares, que se celebraron cada 20 días entre mayo y diciembre. La primera y más importante de estas ceremonias preparatorias había tenido lugar el 21 de mayo en la iglesia local, en homenaje a Jesucristo, es decir, al mismísimo Dios, en un día llamado *Qui Dios cā'* en totonaco, que quiere decir el día de Dios, que correspondía al día *ollin* de los antiguos aztecas.

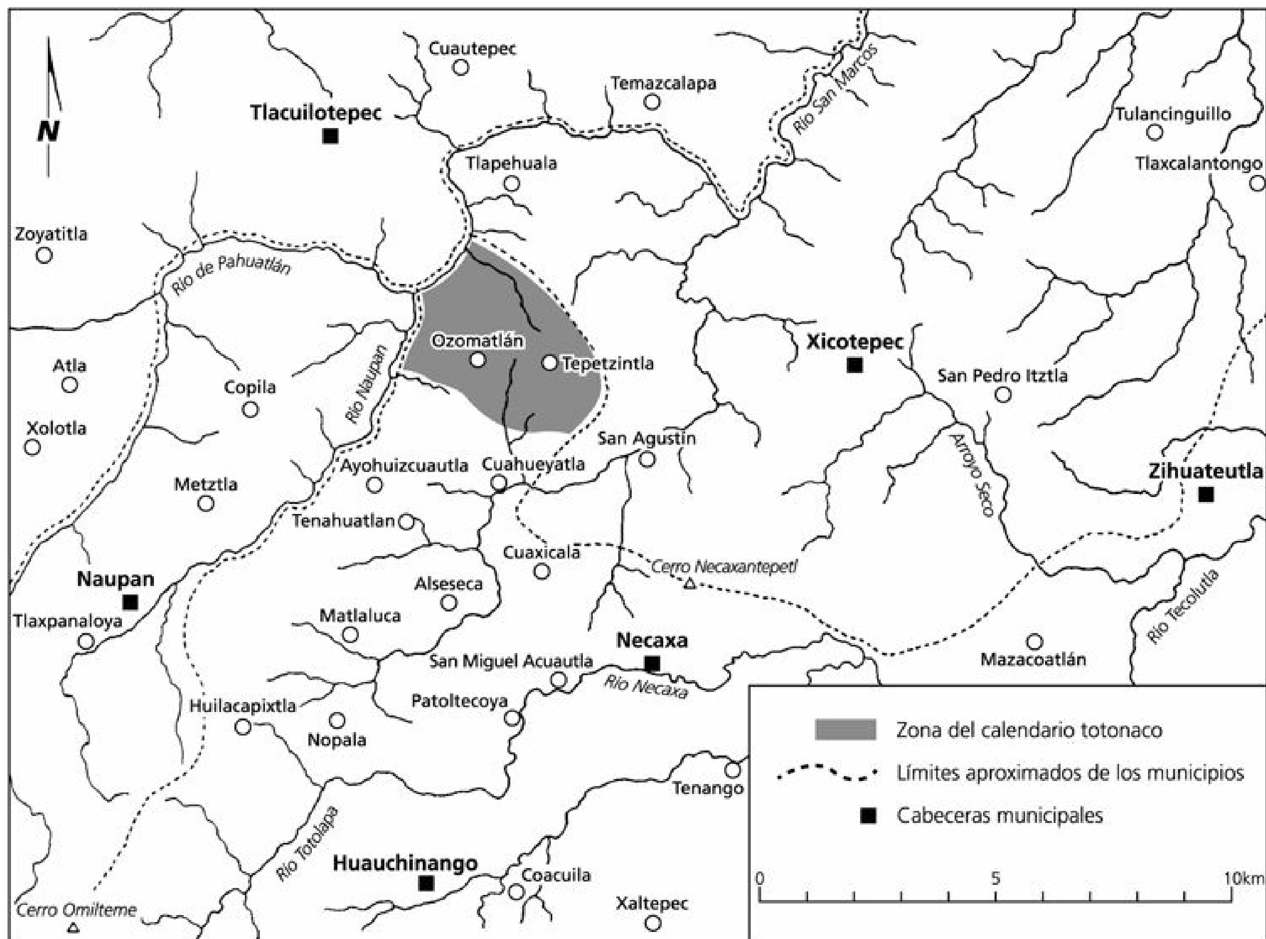
Así, en 1992, en Tepetzintla, pudimos conseguir una versión muy completa del calendario totonaco, versión que nos proporcionó sobre todo Enrique Cruz. Pero luego, esta versión tuvo que ser revisada y corregida varias veces.

f) *El calendario totonaco en Ozomatlán y en algunos otros lugares*

Nuestros datos sobre el calendario totonaco de Tepetzintla fueron confirmados en mayo de 1992, en Ozomatlán, pueblo de antigua importancia religiosa. Tepetzintla, antaño no era más que una dependencia de Ozomatlán, pero ambos pueblos se habían separado en 1930 y sus relaciones se hicieron hostiles en la segunda mitad del siglo XX. Efectivamente, Ozomatlán en aquel entonces había renegado de su pasado indígena, mientras que Tepetzintla intentaba conservar parte de sus antiguas tradiciones. Sin embargo, fue en Ozomatlán donde encontramos una informante llamada Teresa Vargas, misma que, en agosto de 1992, nos proporcionó una lista ampliamente comentada de los nombres de los días y los meses que confirmaba y complementaba la de Tepetzintla. Pero Teresa Vargas apenas hablaba un poco de español, y ni pensar en mandar traer de Tepetzintla a un intérprete para poder conversar con ella. Los notables del lugar nos

ayudaron en un principio, pero veían con desconfianza nuestra investigación debido a nuestras relaciones con Tepetzintla. Se volvieron hostiles luego de un incidente de pura susceptibilidad; lo que nos dejó aislados y sin intérprete. A pesar de algunos intentos para volver a entrar en contacto, esta tensa situación se prolongó y Teresa Vargas, que estaba enferma, murió sin haber podido transmitirnos todos sus conocimientos.

Fue hasta marzo de 1998 cuando pudimos retomar nuestra investigación en Ozomatlán, y eso gracias a que intervino el padre Ernesto Hernández, cura de Canadita, que a pesar de la distancia que tiene que recorrerse, va muy seguido a decir misa a Ozomatlán. Tuvo a bien recomendarnos con una vieja familia indígena católica, pero tradicionalista, a la que le pidió que nos ayudara en todo lo que le fuera posible. Félix Cardona nos recibió y nos hizo importantes precisiones complementarias para nuestro estudio de los meses y los días totonacos.



Región de Huauchinango-Xicotepec a principios del siglo XX.

Recabamos información en los pueblos de Copila, Cuahueyatla y San Agustín. Así, toda la información que recabamos a partir de 1992 parecía formar un cuadro general del calendario totonaco, por todos aceptado en 1998. Pero esta versión se modificó y complementó con una investigación adicional desarrollada en Tepetzintla en octubre de

2002, con la participación de María Ignacia II, la tejedora, y la madre de Félix Cardona, en Ozomatlán.

g) *Nuestros informantes sobre el calendario totonaco*

Así, nuestros datos sobre el calendario totonaco se recabaron, sobre todo, en Tepetzintla, único pueblo en donde aún sigue vigente este sistema. Ahí encontramos informantes competentes, pero ninguno de ellos era un verdadero "sabio", según la concepción indígena. La mayoría eran curanderas o parteras. En marzo de 1991, María Teresa Santiago, una viuda ya muy anciana, nos hizo llegar una primera lista de nombres de días y cuatro nombres de meses. Pero luego, nuestra informante principal fue María Ignacia I, que había relevado a María de los Ángeles para organizar la gran ceremonia anual, y que, para eso, contaba con tres colaboradoras, entre ellas María Teresa Santiago, que acabamos de mencionar, y María Ignacia II, la última tejedora del pueblo, de fuerte personalidad, pero que, en un principio, habló muy poco. La tercera, María Bonifacia, sólo desempeño un papel gris en 1991, pero más tarde, en 1997, también nos proporcionó una lista de nombres de días y meses, con comentarios útiles.

Nicolás Torres fue, sobre todo, el que prestó su casa para que se llevaran a cabo las ceremonias. Pero también nos ayudó con su prestigio y la amplitud de sus conocimientos. Su hijo, Juan Torres, fue un valioso informante e intérprete, dado que era capaz de redactar en español e incluso, con algo de dificultad, en totonaco. Finalmente, Enrique Cruz fue el primero que nos pudo proporcionar, en 1992, con fechas y comentarios, la lista completa de los 20 nombres de días y los 18 nombres de meses. Era un hombre de buena voluntad, inteligente, que hablaba bien el español y que había participado, con sincera convicción, en los ritos y las danzas de la gran *costumbre*. Aunque no era curandero, sabía muchos mitos y cuentos y tenía una idea muy vasta y precisa sobre el calendario.

En Ozomatlán, María Teresa Vargas, que fue nuestra mejor informante, era una viuda muy inteligente, de unos 60 años, que desde hacía mucho tiempo ejercía las profesiones de curandera, partera y adivinadora. Nos compartió, con insistencia, que ella misma se había formado, siendo todavía joven, gracias a revelaciones divinas que recibió en visiones y sueños mientras se recuperaba de una enfermedad, lo que había sido el origen de su vocación. Efectivamente, es probable que se haya hecho de información a través de uno o varios ancianos "sabios" indígenas, dado que ella tenía un vasto conocimiento y una buena comprensión de los mitos y las antiguas tradiciones.

Igualmente en Ozomatlán, Félix Cardona fue nuestro informante en 1998 y 1999. Católico sincero, él no era adivino, ni curandero, pero siempre tuvo a su lado a su madre, Guadalupe de los Ángeles, que le había transmitido mucho de los conocimientos y las convicciones personales de su propio padre. Éste, abuelo de Félix, había sido un verdadero "sabio" indígena y supo mantener, en Ozomatlán, hasta mediados del siglo XIX, lo esencial de las antiguas creencias y las antiguas ceremonias. Este hombre

excepcional, también había sido un cristiano místico, que se hacía llamar Juan Diego. Félix Cardona y su madre nos dieron su versión sobre los días y los meses del antiguo calendario. Nos hablaron, sobre todo, del nacimiento milagroso y papel providencial de 9-Viento, el héroe cultural que, en la región de Huauchinango, aún lleva, hasta nuestros días, uno de los nombres de calendario del gran dios azteca Quetzalcóatl. Al parecer, ellos creían que 9-Viento, a menudo considerado como precursor de Cristo, finalmente había reencarnado en la persona de Juan Diego, el indio confidente de la virgen de Guadalupe. Al estar en contacto con esta familia, a veces tuvimos la impresión de estar en cierto ambiente de sincretismo místico.

Finalmente en Tepetzintla, María Ignacia II, la tejedora, fue la principal informante en la reunión final del 19 de octubre de 2002. Nos mostró que debía distinguirse el día 11 llamado *Ca' Stajku* del día 19 llamado *Ca' Tajku*. Fue ella también la que nos dijo que al día 17, comúnmente conocido con el nombre semi-hispano de Qui *Dios cā'*, se le conocía en totonaco como *Cā' Molok*.

Nuestro conocimiento sobre el calendario totonaco reside en los testimonios, a veces un tanto inciertos, de una decena de personas de ambos sexos y de edades diversas. Recabamos estos testimonios en dos pueblos rivales en el transcurso de ocho años. Como planteaban ciertas dudas y contradicciones, tuvieron que ser sometidos a una crítica severa.

h) *Problemas de transcripción del totonaco*

En 1991, nuestro conocimiento del totonaco era casi nulo, pero contábamos con el *Vocabulario totonaco. Dialecto de la sierra*, de Pedro Aschmann, publicado en 1962 por el Instituto Lingüístico de Verano. Dicho vocabulario se escribió en Zapotitlán de Méndez, cerca de Hueytlalpan, en un sector en donde el dialecto es casi el mismo que el de Tepetzintla y el de Ozomatlán, aunque separado de él, muy recientemente, por el avance hacia el noreste de los indios nahuas de Huauchinango. Al respecto, y siguiendo el ejemplo de Ichon de 1969, adoptamos la forma de transcribir de Aschmann, que presenta en el apéndice 1 de su *Vocabulario*... (pp. 139-142). Esta forma de transcribir, cuyo fin era permitir a los totonacos que leyeran y escribieran en su lengua, se basaba en el alfabeto español, del que toman las letras o dobles letras siguientes, con algunos añadidos:

a, *c*, *ch*, *hu*, *i*, *j*, *k*, *l*, *lh*, *m*, *n*, *o*, *p*, *qu*, *s*, *t*, *tl*, *tz*, *u*, *x*, *y*.

La *j*, cuando va antes de una vocal, se pronuncia como la jota en español, pero si va al final de la palabra, se convierte en una aspiración apenas audible. La letra *k* corresponde a una oclusiva posterior, casi gutural, que se pronuncia desde el fondo de la garganta y que está, al contrario de la oclusiva anterior, representada por *c* o por *qu*. La *tz* se pronuncia como en español. La letra *x* se usa con el sonido que tenía en el español

del siglo XVI y que corresponde al sonido de la *ch* francesa de *chou* y al sonido del *sh* inglés de *shell*. La combinación de las dos letras *lh* representa un fonema totonaco particular, que es opuesto al de la letra *l*. Se pronuncia posicionando la lengua como para pronunciar la *l*, pero sin sonoridad, como cuchicheando. El sonido de la *w* se transcribe con *hu*.

Se emplean dos signos diacríticos. Uno de ellos es el', que representa la oclusión glotal llamada *saltillo* por los especialistas en náhuatl. El otro es un trazo horizontal que corona las vocales largas para distinguirlas de las vocales cortas. Ejemplo, *nān* o *nāna*, "mamá". Es el signo de amplitud vocálica, que se usa en la prosodia latina.

Los otros diccionarios o vocabulario totonacos nos sirvieron, sobre todo, para intentar dilucidar o entender mejor el sentido de algunas palabras, especialmente nombres de días o meses del antiguo calendario. El *Diccionario totonaco de Papantla*, publicado en 1973 por el Instituto Lingüístico de Verano, presenta el vocabulario que recabó Pedro Aschmann en Escolin, cerca de Papantla, en las planicies costeras del estado de Veracruz. El dialecto de Papantla es, *grosso modo*, el mismo que el de Zapotitlán de Méndez, pero a veces presenta diferencias interesantes en el sentido de algunas palabras. En 1974, bajo el mismo sello editorial, apareció un *Diccionario totonaco de Xicotepec de Juárez*, muy completo, escrito por las señoras Aileen A. Reid y Ruth G. Bishop. Por su título, este diccionario nos planteó un problema de referencia bibliográfica. Efectivamente, en la actualidad no se habla totonaco en Xicotepec y al parecer las autoras trabajaron, sobre todo, con los indios totonacos de Apapantilla, pueblo del municipio de Jalpan, que hablan el dialecto del noroeste. Finalmente, después de los datos que recabó en Coatepec, desde 1938, el gran lingüista Norman McQuown publicó en 1990 en la Universidad Nacional Autónoma de México una *Gramática de la lengua totonaca*. Dicha gramática también incluye un vocabulario totonaco. Al *Arte de la lengua totonaca* (UNAM, México, 1990), escrito por un autor anónimo, le sacamos poco provecho.

La lengua totonaca se presenta en forma de tres dialectos comprensibles entre sí, cuya distribución geográfica es presentada en el libro de Guy Stresser-Péan *Los lienzos de Acaxochitlán* (1998, pp. 43-50, mapa externo y mapa 11-13). El dialecto del sureste, no muy conocido, es el de la región de Misantla. El dialecto del noroeste se habla, sobre todo, al norte del río Pahuatlán, pero también, un poco más al sureste, en siete pueblos del sector de Zihuateutla-Chicontla. El dialecto del suroeste, el más extendido, es sobre todo, el del antiguo reino de Hueytlalpan, en el corazón de la Sierra de Puebla, pero se extiende además en todas las tierras bajas tropicales y hasta Papantla y Nautla, cerca del Golfo de México. Este dialecto, antaño se hablaba hacia el noroeste hasta el río Pahuatlán, pero ya no sobrevive en esa región más que en los pueblos de Ozomatlán, Tepetzintla, Copila, Cuahueyatla y San Agustín, que han sido el centro de nuestras investigaciones.

Estos vocabularios publicados muestran que la lengua totonaca es muy variable. Cambia en la morfología de las palabras y, a menudo, en el sentido que se les atribuye.

Muchas palabras no difieren entre sí más que en la amplitud de las vocales o por la glotalización de las consonantes. Para estudiar los nombres de los días y los meses del calendario, primero presentamos las palabras tal cual creímos entenderlas, después añadimos los detalles de pronunciación tomados de la comparación con los vocabularios mencionados. Pero después, en el estudio comparativo respecto a los calendarios de otros pueblos indígenas, a menudo presentamos una grafía simplificada, que reduce el uso de los signos diacríticos.

3. EL CALENDARIO TOTONACO DE LOS DÍAS

a) *Lista (corregida) de los 20 nombres totonacos comparados con los nombres de los días aztecas*

Lista recabada en Tepetzintla y confirmada posteriormente en Ozomatlán. En una conversación habitual, el nombre del día va siempre precedido de la preposición locativa *ca'*, que significa en o durante. Ejemplo: *ca' yūn*: "en (épocas de) viento (*yūn*)". Nosotros damos, cuando podemos, sentido a cada nombre de día, pero los totonacos ya no entienden muchos de éstos. Al respecto, presentamos la lista de los nombres de los días aztecas con su traducción al español.

	Nombres de los días totonacos		*Nombres de los días correspondientes en náhuatl*	
1	*lho'cxmūl*	(Incomprensible)	*cipactli*	Monstruo de la tierra
2	*yūn*	Viento, Aire	*ehecatl*	Viento, Aire
3	*chicla*	(Incomprensible)	*calli*	Casa
4	*tāxo*	(Incomprensible)	*cuetzpallin*	Lagarto
5	*lūhua'*	Serpiente	*coatl*	Serpiente
6	*nīnīn*	Muerte	*miquiztli*	Muerte
7	*jūqui'*	Venado	*mazatl*	Venado
8	*scauj*	Conejo	*tochtli*	Conejo

9	*chu'chut*	Agua	*atl*	Agua
10	*chichi'*	Perro	*itzcuintli*	Perro
11	*stajku*	(Incomprensible)	*ozomatli*	Mono
12	*tāskō'*	(Incomprensible)	*malinalli*	Hierba torcida
13	*kā'tīt*	Caña	*acatl*	Caña
14	*nisin*	Jaguar (tigre)	*ocelotl*	Jaguar
15	*pichāhua'*	Águila	*cuauhtli*	Águila
16	*ta'jna'*	Guajolote	*cozcacuauhtli*	Buitre real
17	*qui Dios cā'* (o *molok*)	(Día de) nuestro Dios	*ollin*	Movimiento
18	*tzi'sna'*	Noche	*tecpatl*	Pedernal
19	*t'ajkuj*	(Incomprensible)	*quiauitl*	Lluvia
20	*nihuāna*	(Incomprensible)	*xochitl*	Flor

b) *Carácter y valor adivinatorio del numeral de cada día*

Tanto para los totonacos como para los otros pueblos mesoamericanos, el nombre de cada uno de los días del antiguo calendario normalmente va precedido de un numeral, entre el uno y el 13, que tiene un carácter particular y un valor adivinatorio esencial. Pero el simbolismo de cada numeral no es el mismo para todos: varía según las regiones e, incluso, según los autores. En la sierra, Teresa Vargas, la adivinadora de Ozomatlán, nos compartió, en 1992, lo que a su juicio era el carácter adivinatorio de cada uno de los 13 numerales. Estos datos fueron luego confirmados, *grosso modo*, en Tepetzintla, por otras informantes y por Enrique Cruz. He aquí la tabla (p. siguiente) donde se comparan los datos aztecas del siglo XVI proporcionados por Sahagún (1956, t. 1, libro 4) y Motolinía (1996). La palabra "bueno" es el equivalente de "fasto" y la palabra "malo" el equivalente de "nefasto", igual que en la mayoría de los textos antiguos.

Para los totonacos actuales, todos los días con numeral par son buenos y la mayor parte de los días con numeral non son malos, excepto el uno, que es variable, y los numerales nueve y 13, que son buenos. El numeral siete es particularmente nefasto. El valor adivinatorio que se le da a cada numeral es diferente al de los aztecas de Sahagún en 53% de los casos y al de Motolinía en 76% de los casos.

Para Motolinía (1996, p. 474), todos los días con numeral par eran malos. Sahagún (1956, t. 1, libro 4), cuyos informantes otorgaban una influencia esencial a los numerales, parece no distinguir sistemáticamente los pares de los impares. Durán (1967) parece haberle dado poca importancia adivinatoria a los numerales. Los indios de las épocas prehispánicas, por otro lado, relacionaban simbólicamente cada día con un color, lo que parece no preocupar a nuestros informantes actuales.

Valores adivinatorios de los numerales de los días			
Numerales	Para los totonacos actuales de Tepetzintla y Ozomatlán	Para los aztecas del siglo XVI	
		Según Sahagún	Según Motolinía
1 *a'ktum*	Variable	Variable	Bueno
2 *a'ktu'y*	Bueno	Indiferente	Malo
3 *a'ktu'tu*	Malo	Bueno	Bueno
4 *a'ktu'ti'*	Bueno	Malo	Malo
5 *a'kquitzis*	Malo	Malo	Bueno
6 *a'kchaxan*	Bueno	Malo	Malo
7 *a'ktujun*	Malo	Bueno	Bueno
8 *a'ktzayan*	Bueno	Malo	Malo
9 *a'kna'jatza*	Bueno	Malo	Bueno
10 *a'kcau*	Bueno	Bueno	Malo
11 *a'kcahuitu*	Malo	Bueno	Bueno
12 *a'kcutu'y*	Bueno	Bueno	Malo
13 *a'kcutu'tu*	Bueno	Bueno	Bueno

c) *Nombres y naturaleza de cada uno de los 20 días del calendario totonaco*

Día 1. Lho'cxmūl. Los totonacos de hoy no entienden la palabra *Lho'cxmūl* y no tiene ningún significado para ellos. El día azteca que le correspondía era *Cipactli*. Dicho nombre se refería a un monstruo mítico gigantesco, una especie de inmenso cocodrilo que, se supone, flotó en las aguas del océano mundial de los orígenes y cuyo cuerpo habría servido para formar la Tierra. En los manuscritos pictográficos antiguos y en el *Códice de Xicotepec*, este monstruo parece ser un cocodrilo o un monstruo marino parecido tal vez a un tiburón. A veces, sólo se representa la mandíbula del animal. Cástulo Luna, informante trilingüe de San Agustín (cerca de Xicotepec), decía que la palabra *cipactli* era el equivalente de *tlalticpactli*, uno de los nombres de la Tierra. De hecho, *lho' cxmūl* es considerado como "un día de la Tierra", en relación con las ideas sobre el comienzo, el origen y el nacimiento. En el terreno de los ritos, es un día propicio tanto para formar una familia, como para festejar la ceremonia de purificación de una mujer que acaba de traer al mundo un bebé. En el terreno de la adivinación, es un día fasto, excepto si va precedido de un numeral malo como el 7. Recordemos que los nombres mayas del primer día eran símbolos de la Tierra.

Día 2. Yūn, viento o aire. Equivalente del náhuatl *Ehecatl*, con el mismo significado. Todos los totonacos entienden la palabra *yūn*. Está ligada a las ideas de respiración y

vida. *Yūn* es un día fasto, pero puede convertirse en incierto o, incluso, en nefasto con un numeral malo. 9-*Yūn* es el nombre de un poderoso personaje mítico, héroe cultural y espíritu del maíz, que se supone remodeló el mundo después del Diluvio y posteriormente enseñó a los hombres a practicar la agricultura y ritos religiosos. Recordemos que 9-Viento era uno de los nombres que los aztecas le dieron al gran dios del viento, Quetzalcóatl.

Día 3. Chicla (palabra que a veces se pronuncia *chictla).* Equivalente del día azteca *Calli*, "casa". No es difícil pensar que el nombre totonaco del tercer día signifique "casa", pero varios de nuestros informantes no eran conscientes de ello o, incluso, lo negaban categóricamente. En totonaco, "casa" se dice *chiqui*, *chiqu'i* o *chic*. Los totonacos estiman, en general, que *chicla* es un "día de la Tierra", ligado sobre todo a los trabajos del campo, mismos que producen maíz, frijol y otros alimentos. Es un buen día para sembrar y hacer todas las ceremonias de ofrendas para obtener buenas cosechas. En el terreno de la adivinación, *Chicla* es un buen día, un día fasto.

El tercer día de los aztecas, *Calli*, casa, era un día del oeste, de la dirección del ocaso, del occidente, por donde el sol de la tarde llega hasta el interior de la Tierra, como en una casa. Se suponía que los granos, una vez que se plantan en la tierra, estaban en un espacio cercado, cerrado, oscuro, como el interior de una casa. El nombre maya del tercer día, *akbal*, significaba "oscuridad" y sus equivalentes en la mayoría de las otras lenguas mayas tenían, por lo general, el mismo simbolismo.

Día 4. Tāxo, palabra que no entienden los indios. La mayoría de los totonacos actuales ignoran qué quiere decir la palabra *tāxo*. El informante Julián Ortiz, de San Agustín Atlihuacán, nos dijo que, en el dialecto de su pueblo, *tāxo* era una grosería, que se usaba para referirse al miembro viril, al pene. Pero los vocabularios totonacos no arrojan luz al respecto. A *tāxo* se lo considera, por lo general, como un día de la Tierra. María Teresa Vargas, de Ozomatlán, consideraba que el día *tāxo* era el de un personaje mítico masculino, terrestre, esposo del águila hembra *pichāhua'* (del día 15), considerada en sí misma como un espíritu femenino malo de la Tierra. Para la adivinación, *tāxo* es un día incierto.

Según los antiguos aztecas, el nombre del día 4, *cuetzpallin*, que significaba "lagarto", tenía un doble simbolismo: sexual y rural, en relación con la mazorca de maíz y con el miembro masculino. El folio 54r del *Códice Vaticanus Ríos*, que muestra las diferentes partes del cuerpo humano en relación con los días del calendario, indica que el pene está ligado al día *cuetzpallin* lagarto, pero precisa que: "si no se ve el pene en el dibujo es porque está enterrado en el vientre de una mujer". En el *Códice Borgia* (t. 1, pl. 51 y 72), el glifo *cuetzpallin* también va ligado al pene, como lo demostró Seler. Y en

el antiguo calendario náhuatl de Metztitlán, el nombre del día 4 es *Xilotl*, que quiere decir "jilote".

Día 5. Lūhua', "serpiente", palabra conocida perfectamente por todos los totonacos. Equivalente del día azteca *coatl*, con el mismo significado.

Lūhua' es el día del maíz y de las mazorcas. En totonaco, el maíz tiene un nombre de calendario que es el del día 5-Serpiente *A'kquitzis-lūhua'*. Los totonacos del noroeste, que estudió Ichon (1969, p. 137) no mantuvieron el recuerdo del antiguo calendario, pero siguen usando el nombre 5-Serpiente *A'kquitzis-lūhua* para referirse al Señor del Maíz. Se dice que, si uno se duerme en un campo de maíz, sueña con serpientes. Conviene realizar las ofrendas, para que las cosechas de maíz sean exitosas, en un día "serpiente", en especial en un día 5-Serpiente. El objetivo de estas ofrendas es asegurar el buen estado de las mazorcas y evitar los estragos de los gorgojos. *Lūhua'* es un día fasto, un buen día, sobre todo para el cultivo del maíz.

Entre los antiguos aztecas, la diosa del maíz tenía un nombre de calendario que era *chicome coatl*, 7-Serpiente. En un buen número de lenguas de México, el nombre del día 5 significaba serpiente. Así sucedía entre los aztecas, los otomíes, los matlatzincas, los mixtecos, los zapotecos y los mixes. Entre los antiguos mayas de Yucatán, a este día 5 se le llamaba *chicchan*, nombre de algunas serpientes celestes míticas.

Día 6. Nīnīn, "muerte". Equivalente del día azteca *Miquiztli*, que significa lo mismo. En los tres vocabularios totonacos publicados, *nīn* quiere decir (un) muerto y *linīn* (la) muerte. Pero en Papantla, la palabra *nīnīn* se usa para hablar de la fiesta de los muertos, que se celebra a principios de noviembre. *Nīnīn* es el día de los muertos. Se halla especialmente dominado por las almas sin reposo de los que han perecido asesinados y que no dejan de atormentar a los vivos. Se puede aliviar a la gente atormentada por estos difuntos a través de limpias y tienen la ventaja de poder elegir para eso un día *nīnīn*. Para la adivinación, *nīnīn* es un día nefasto.

El nombre del día 6 quiere decir "muerte" en náhuatl, en otomí, en el maya de Yucatán y en varias otras lenguas de la familia maya.

Día 7. Jūqui', "venado". La palabra *jūqui'* es conocida por todos los totonacos, con ligeras diferencias de pronunciación. Es el equivalente del día azteca *Mazatl*, que significa lo mismo. En el siglo XVI, el nombre del día 7 del calendario significaba "venado" para los aztecas, los otomíes, los matlatzincas, los zapotecos y los mixes, así como para diversos pueblos mayas (pero no para los mayas de Yucatán). Para los totonacos, *Jūqui'*

es un día fasto, especialmente con el numeral 12.

El informante Enrique Cruz creyó necesario precisar que *Jūqui'* es el día de un joven venado. Por otro lado, todos los informantes estuvieron de acuerdo en decir que *jūqui'* es el día de "nuestra madre que está en el cielo, la virgen María". María Ignacia pensaba en la virgen de Guadalupe y Teresa Vargas más bien en la virgen de la Natividad.

Puede parecer un tanto extraño constatar que los totonacos actuales vean una relación entre el día "venado" y la virgen María. Esto sólo puede encontrar una explicación en los mitos del maíz y de la madre del maíz. Efectivamente, la mitología regional tiene como héroe principal al espíritu o Dios del Maíz, que enseñó a los hombres a cultivar la tierra, la vida sedentaria y a practicar la religión. Este héroe cultural habría nacido, en tiempos muy antiguos, en un medio humano primitivo de cazadores-recolectores, así pues de asesinos de venados. Pero sus padres ya eran seres excepcionales que se habían ubicado, ellos mismos, en los límites entre la vida salvaje y la vida civilizada. Para su placer personal, su padre inventó la música, un arte que, más tarde, será el origen de los ritos religiosos. Esta innovación lo volvió sospechoso en su propio medio y fue ejecutado. El joven espíritu del maíz, cuando alcanzó la edad adulta, resucitó a este padre que había sido su antecesor, y empezó a convertirlo a la vida rural y sedentaria. Pero el resucitado seguía siendo un cazador empedernido: prefirió seguir con su antigua vida, se escapó entre la maleza y fue convertido en venado, símbolo del mundo salvaje.

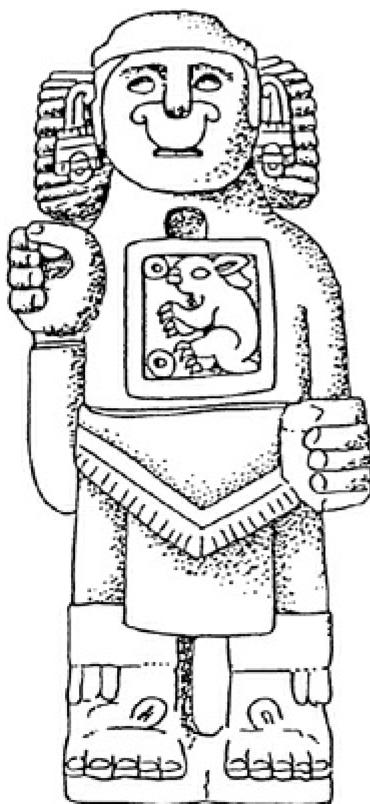
Pero, aunado a este tema mítico muy difundido, los mitos totonacos y tepehuas narran también y, sobre todo, de maneras muy distintas, lo que fue el destino final de la madre del joven dios o espíritu del maíz. Nosotros mismos tuvimos conocimiento en Cuahueyatla de una versión en la que esta madre sigue siendo fiel a la vida salvaje de sus orígenes y es transformada en cierva. En cambio, en un mito tepehua, publicado por R. Williams García (1972, pp. 92-129), esta mujer acepta civilizarse al tomar parte de los ritos religiosos. Para esto, su hijo la transforma en una planta, el cáñamo indio *Cannabis indica* (marihuana), que, con el nombre de *Flor de Santa Rosa*, le permite a los hombres entrar fácilmente en transe para participar en las ceremonias tradicionales. Finalmente, en la versión de los totonacos del noroeste, publicada por Ichon (1969, p. 97), el joven dios del maíz en verdad llega a asociar a su madre con su obra civilizadora. Dirigiéndose a ella, le dice: "Eres mi madre, pero a partir de ahora también serás la abuela de todos los hombres. Sabrás curarlos ritualmente de todas sus enfermedades. Ellos te venerarán y te harán ofrendas. Tú les enseñarás la música y los cantos de todas las ceremonias". Con violín y arpa, se puso a tocar y a cantar frente a su madre, enseñándole de esta manera la música religiosa que los hombres aún no conocían.

Probablemente, la madre de este héroe civilizador, convertida ella misma en benefactora de la humanidad, se cristianizó más tarde, asimilándose a la virgen María, tal como Ichon lo había pensado (1969, p. 8). Pero, para los indios, esta mujer divina, nacida en un medio de cazadores salvajes, no dejó de ser un venado, el del día 7 del

calendario adivinatorio. Al respecto, podemos agregar que, en versiones muy sincréticas, el héroe de maíz a veces es asimilado a Cristo, a quien ha antecedido y que, con este papel, sigue estando al lado de su madre, la virgen María.

Día 8. Scauj, "conejo". Equivalente del día azteca *Tochtli*, que significa lo mismo. La palabra *scauj*, que se usa en Tepetzintla y en Ozomatlán para referirse al conejo, figura también en el diccionario totonaco de Xicotepec. Pero los totonacos del noroeste, para hablar de los conejos, dicen más bien *smajan* (Ichon, 1969, p. 51) y los de Papantla dicen *tampanamac*, palabra que hace referencia al algodón llamado *panamac*.

Tanto totonacos como aztecas, atribuyen a los conejos una gran despreocupación y una extrema ligereza de espíritu. Los consideran el símbolo de la embriaguez, quizá porque se supone que siempre se comportan como borrachos que perdieron la razón. Cerca de Papantla (Veracruz) se encontró una bella estatua del dios azteca del pulque, llamado en náhuatl *Ome-tochtli*, 2-Conejo. El adorno de su nariz tiene la forma de una media luna, dado que se considera que las manchas de la luna llena tienen la forma de un conejo sentado. En toda la sierra, se dice que los días "conejo" son propicios para hacer una limpia a los borrachos, a fin de curarlos de su vicio. Enrique Cruz pensaba que *scauj* era el día de los sepultureros, ya que los conejos cavan madrigueras y llevan, en parte, una vida subterránea. Pero no llegó a decir que los conejos coman cadáveres, lo que es, no obstante, una creencia muy extendida, hasta nuestros días, en todo el centro de México, incluyendo la capital. María Teresa Santiago, de Tepetzintla, nos aseguró, sin más comentarios, que antaño el recuento de los días comenzaba con el día "conejo". Motolinía parece confirmarlo (1903, p. 347), al comunicarnos que el sol actual, o el Quinto Sol, *nahui ollin*, fue creado en un día *Ce-tochtli* (1-Conejo). Finalmente, en el terreno de la adivinación, Teresa Vargas pensaba que el día *scauj*, "conejo", era fasto, y que era un "día de agua". A esto, agreguemos que en el siglo XVI, para poder teñir el algodón, se hilaba (no sin dificultades) con pelo de conejo, de aquí, tal vez, el hecho de que en Papantla se use la palabra *panamac* para referirse al algodón y la palabra *tampanamac* para referirse al conejo.



El dios azteca del pulque, Ome-tochtli, *2-Conejo (alrededores de Papantla).*

El nombre del día 8 significaba “Conejo” para los otomíes, los mixtecos, los mixes, los quichés y los cakchiqueles.

Día 9. Chu’chut, “agua”. Equivalente del día azteca *Atl*, que significa lo mismo. La palabra *chu’chut* se usa, para referirse al agua, en Zapotitlán y Papantla, así como en Tepetzintla y Ozomatlán. Pero en el diccionario totonaco de Xicotepec, agua se dice *xcan*.

Chu’chut es un día del agua y el mar, pero también un día de mujeres, ya que el agua es de naturaleza femenina. Además, se dice que las mujeres trabajan sin descanso con agua. Este día 9 es propicio para todas las ceremonias en donde se hacen limpias, puesto que uno se limpia con agua. *Chu’chut* es un día fasto, es incluso un muy buen día con el numeral 8: *a’ktzayan-chu’ chut*, 8-Agua. El nombre del día 9 significa “Agua” para los nahuas, los otomíes, los matlatzincas, los zapotecos y los mixes. El nombre maya de este día, *Muluc*, tiene un significado incierto, pero su glifo es el de la jadeíta, símbolo del agua.

Día 10. Chichi’, “perro”. Equivalente del día azteca *Itzcuintli*, que significa lo mismo. En los tres diccionarios totonacos encontramos la palabra *chichi’*, con el sentido de perro y *chi’chi* con el sentido de “caliente”. *Chi’chini* o *ch’ichini* es el Sol. En náhuatl, como en totonaco, la palabra *chichi* se emplea con el sentido de “perro”. El verdadero nombre

náhuatl del día 10, *Itzcuintli*, es una palabra ritual y simbólica, mientras que la palabra *chichi'*, que es del habla común, es más realista y más vulgar. Al perro se le atribuye la hipersexualidad, a la que se califica de caliente, en toda Mesoamérica. El simbolismo del perro ha sido estudiado por Mercedes de la Garza (1998) entre los nahuas y entre los mayas.

En la sierra se considera que el día *chichi'* es dominado por el espíritu nefasto del fuego. Todos los informantes estuvieron de acuerdo en decir que el destino de los que nacen en este día es tener un apetito sexual incontrolable. Se dice que estos hombres y mujeres están obsesionados con el acto sexual, al igual que los perros. Pero se puede intentar curarlos o hacer que se controlen mejor, si se les hacen limpias, de preferencia en un día perro.

El nombre del día 10 significa "Perro" en náhuatl, otomí, matlatzinca, mixe, quiché, cakchiquel, tzutuhil, ixil y pocomchi. Su nombre maya, *oc*, ya no quiere decir perro en el maya actual de Yucatán, pero ha conservado este sentido en el dialecto maya de Palenque y significa zorro en huasteco.

Los indios de la sierra, así como los de la gran mayoría de México, creen que, en el otro mundo, el perro ayuda a su amo a atravesar el río de los infiernos, pero esta creencia, que es muy general, no fue mencionada por nuestros informantes a propósito del día perro.

Día 11. Stajku o staku. La mayoría de nuestros informantes ha confundido por mucho tiempo el día 11 con el 19.

Frecuente confusión del día 11 con el 19

En la primera lista de días totonacos que nos dio Enrique Cruz y otros, en Tepetzintla, en 1991, sobre la identidad de los días 11 y 19, se nos aseguró que ambos se llamaban *Tajku* y que, tanto uno como otro, pasaban por ser al mismo tiempo "un día de nuestra madre y de la fecundidad de las mujeres" y también "un día del rayo y de la tormenta". Varias veces objetamos que debió haber habido conocimientos mal transmitidos al respecto, pues era muy poco probable que dos días diferentes fueran confundidos de ese modo. Nuestros informantes escucharon nuestros argumentos con interés, pero la mayor parte de ellos no cambió de idea. Sin embargo, hubo algunas dudas. Fue así como el 22 de febrero de 1997, María Bonifacia nos dijo que el verdadero nombre del día 11 era *ca' stajku* y no *ca' tajku*.

Reconocimiento de la diferencia entre el día 11 y 19

El problema de la confusión entre el día 11 y el 19 fue puesto sobre la mesa y se resolvió en una discusión que organizamos en Tepetzintla el 19 de octubre de 2002. María Ignacia II, la tejedora, tomó la palabra con autoridad para decir que estos días habían sido confundidos sin razón porque sus nombres, que se parecían, se habían pronunciado con negligencia. El día 11 se llamaba, en realidad, *Ca' stajko* o *Ca' stajku* y era el día de

la fecundidad femenina. El nombre de *Ca' tajcuj* era el del día 19, que estaba dedicado a las tormentas. Fue así como se resolvió el problema y la tardía denuncia de este error, que se aceptó por varios años, mostró la fragilidad de los recuerdos de los indios y la necesidad de convocar, por lo mismo, a varios informantes distintos.

Tajkuj y *Stajku* son palabras que los actuales totonacos no entienden y que los vocabularios publicados no explican bien.

Carácter o naturaleza del día 11

Cualquiera que sea su nombre, el día 11 es un día fasto y hasta un muy buen día con los numerales 4 y 12. En octubre de 2002, María Ignacia II confirmó que es el día "de nuestra madre y el de las mujeres fértiles".

Es el día más propicio para hacer la ceremonia de purificación de una mujer que acaba de parir, especialmente si el bebé es una niña y no un niño.

En lengua náhuatl, el nombre del día 11 es *Ozomatli*, que quiere decir "Mono". Ahora bien, el nombre de este día significa lo mismo en casi todas las lenguas indias de México y de Guatemala, como lo demostró A. Caso (1967, p. 32 y cuadro IX). Entonces, nos sorprendimos al no encontrar, para este día, la palabra totonaca *mūxni'*, que significa "mono". Es mucho más sorprendente puesto que seguía habiendo monos araña en la Sierra de Puebla en la época colonial. Incluso, por un informe de fray Andrés de Olmos (1912, p. 211), sabemos que los totonacos de Matlatlán, en 1539, seguían haciendo una fiesta para celebrar un día llamado en náhuatl *Chicuey-ozomatli*, es decir, "8-Mono". Entonces, puede pensarse que en una fecha posterior a 1539, el antiguo nombre totonaco del día 11, que probablemente era *mūxni'*, haya sido eliminado y remplazado por *t'ajcuj*, al menos en la pequeña región de nuestra investigación, región cuyo principal pueblo se llama Ozomatlán, en náhuatl, y *Cā mūxni*, "lugar de monos" en totonaco.

Esto nos brinda la oportunidad de mostrar la antigüedad prehispánica del carácter femenino que le atribuyen al día 11 los totonacos actuales. Efectivamente, el *Códice Magliabechiano* (1983, t. 1, f. 10v), que menciona este día 11 con el nombre náhuatl de *ozomatli*, "mono", precisa que *ce-ozomatli* quiere decir "una mona".

Día 12. Tāskō. Corresponde al día azteca *Malinalli*, "Hierba torcida". Los totonacos actuales no entienden la palabra *tāskō* y su grafía es algo incierta. Tal vez *tāskō* guarda alguna relación con la palabra *tāskō'yūt* que figura en el vocabulario de Zapotitlán con el sentido de "duende". Pero esta palabra hace recordar un poco la palabra *taqsjoyut* que Ichon (1969, p. 135) usa para referirse al dios del fuego o señor del fuego. A *tāskō* se lo considera un día de muertos o, al menos, de ciertos muertos.

María Ignacia y Teresa Vargas estuvieron de acuerdo en afirmar que *tāskō* es el día

de las almas de los que, en vida, fueron jueces o tuvieron algún cargo público, lo que hace recordar a los "principales" o, incluso, a los nobles de antaño. El diccionario totonaco de Papantla parece confirmarlo, pues contiene la palabra *tascujni* para referirse a todos los dignatarios, incluyendo al cura del pueblo. De hecho, el día *Tāskō* es el más conveniente para llevar a cabo ciertas limpias, con el fin de protegerse de las almas de estos notables difuntos que se han vuelto hostiles. María Teresa Santiago, de Tepetzintla, nos aseguró que *Tāskō* o *Tatasko* es un día relevante de la Tierra o, para ser más precisos, de un espíritu masculino de la Tierra, el mismo que depende del águila femenina mala del día *pichāhua'*. Esto parece recordar ciertas características del día 4, *Tāxo*. En general, *Tāskō* es un día nefasto, un día de muerte.

El nombre del día azteca 12, *Malinalli*, se refería a la idea de una cosa torcida, una especie de hierba. Era un día nefasto, un día de muerte. Su glifo relacionaba el dibujo de una mata de hierba con otro de un cráneo humano o una mandíbula descarnada, es decir, aparentemente, la idea de la alternancia de la vida y la muerte.

Día 13. Kā'tīt, "caña". Correspondiente al día azteca *Acatl*, que significa lo mismo. Caña se dice *kā'tīt* en Zapotitlán, *k'atīt* en Papantla, *kā'ti'yāt* en el diccionario de Xicotepec y, finalmente, *qatiyat* en el norte, según Ichon (1969, p. 78). Pero, María Ignacia y María Teresa Vargas no vieron ninguna relación entre el nombre del día *K'atīt* con la idea de "caña".

K'atīt es un día de fuego y un día nefasto. Es el día en el que conviene refrescar la tierra del fogón de la casa cuando ha sido quemada por largo tiempo. Para eso, la tierra tendrá que ir a depositarse ritualmente en la cima de un Cerro Tláloc de los alrededores, lugar fresco por excelencia.

Tanto en Tepetzintla como en Ozomatlán, se dice que *k'atīt* es el día de los magos-brujos que vuelan por el aire de la noche, apareciendo como aerolitos, pues llevan el fuego sobre ellos y con ellos. María Ignacia llamaba a estos magos *tepitzkoyat*. Decía que antes de alzar el vuelo para ir a hacer sus maleficios, comen brazas poniendo su pie izquierdo en la tierra. El día *K'atīt* es propicio para hacer ofrendas y limpias, a fin de protegerse de los hechizos de estos magos.

El nombre del día 13 tiene el sentido de "caña" en casi todos los calendarios mesoamericanos. Pero el asta de las flechas o de las jabalinas se hacía, básicamente, de caña, de ahí, probablemente, la relación entre el nombre del día 13 con la idea de proyectiles y, en particular, de aerolitos, considerados como una especie de flechas de fuego. Además, la caña tenía otros poderes, ya que con ella se podía hacer la flauta, fuente de poder musical sobrenatural. Finalmente, recordemos que se puede atizar el fuego soplando con una caña, lo que se hacía en el siglo XVI para lograr las altas

temperaturas necesarias para la metalurgia.

Día 14. Nisin, "jaguar". Correspondiente al día azteca *Ocelotl*, que significa lo mismo. En Tepetzintla, al jaguar se le dice *nisin*. También era así en Misantla, según Ramírez Lavoignet (1959, p. 24). Al norte del río Pahuatlán, podemos encontrar tanto *nisin* (Ichon, 1969, p. 377) como *misin* (Diccionario de Xicotepec). Pero la forma *misin* es la de Papantla.

El jaguar era, hasta hace poco, el animal hostil por excelencia, el comedor de hombres. El día *Nisin* es el de todos aquellos, malos o envidiosos, que buscan hacer el mal a los demás usando la violencia o maleficios. Para evitar estos males, o para curarlos, es conveniente hacerse ofrendas o limpias en el día *Nisin*. Se sigue teniendo la creencia de que los brujos llamados "naguales" tienen el poder de convertirse en jaguares, reales o irreales, para matar a los que les desean la muerte.

En el terreno adivinatorio, *Nisin* es un día nefasto, pero puede volverse favorable con un buen numeral. De este modo, se considera que 6-Jaguar, *a'kchāxan nisin*, es un buen día para alimentarse bien, tal como lo hacen los jaguares.

En la mayoría de las lenguas mesoamericanas, el nombre que se da al día 14 significa "jaguar" o "ser maléfico". Entre los aztecas había guerreros-jaguar, en relación con el culto a la Tierra y el Sol.

Día 15. Pichāhua', "águila". Correspondiente al día azteca *Cuauhtli*, que significa lo mismo. Nuestros informantes totonacos de Tepetzintla y de Ozomatlán llamaban *Pichāhua'* al día 15, pero sin saber que dicha palabra tenía el sentido de águila, que para ellos, además, es un ave rara, casi mítica, que nunca tenían oportunidad de ver. De hecho, en los dialectos del norte, al norte del río Pahuatlán, la palabra *pichāhua'* es muy vaga, pues se usa para referirse a diferentes pájaros, dependiendo del pueblo, por ejemplo la cigüeña (Reid & Bishop, 1974, p. 409) o el hocofaisán (Ichon, 1969, p. 125).

Según María Teresa Santiago y Teresa Vargas, el día *Pichāhua'* es el de una mujer mala, un espíritu femenino y maléfico de la Tierra, esposa del espíritu del día *Tāxo*, el día 4, que es él mismo un espíritu masculino de la Tierra. Para defenderse de los maleficios del día *Pichāhua'* y para pedir que se reparen los daños así sufridos, es conveniente en este día, rezar y poner ofrendas en la imagen del *Santo Entierro*, el Cristo que yace muerto, que está en la iglesia y que, se dice, defiende a la gente de la injusticia.

En el terreno adivinatorio, el carácter del día *Pichāhua'* varía dependiendo del numeral que lo acompañe: *1-pichāhua'* es un día dudoso, *6-pichāhua'* es un buen día, *7-pichāhua'* es nefasto.

El nombre del día 15 quería decir "águila" para los nahuas, los otomíes, los matlazincas y los mixtecos de antaño. Pero quería decir "Madre" en zapoteco y significaba "Pájaro" en la mayoría de las lenguas mayas de Guatemala. Para los aztecas, el águila era uno de los símbolos del Sol; era el pájaro mítico de los guerreros-águila que alimentaban al Sol con víctimas humanas. Pero los aztecas veneraban a una diosa guerrera llamada *Cuauhcihuatl*, la "MujerÁguila", cuyo nombre de calendario era 13-Águila. Por otro lado, se decía que el día 1-Águila, *ce-cuauhtli*, era aquel en el que demonios femeninos bajaban del cielo en forma de águilas y se convertían en muchachas bellas que incitaban a los jóvenes a la guerra. Para los huastecos de San Luis Potosí y para los indios de una parte de la Sierra de Puebla, el *Volador* es una "danza de águilas".

Día 16. Ta'jna', "guajolote". Correspondiente al día azteca *Cozcacuauhtli*, "buitre real". Se hace referencia al nombre de guajolote en los tres diccionarios totonacos, con pequeñas variantes: *taj'na*, *t'ajna* y *ta'jna'*.

En Tepetzintla, María Ignacia y Enrique Cruz ya no se acuerdan del nombre totonaco del día 16. Pero, María Teresa Santiago, de Tepetzintla, en 1991, y Teresa Vargas, de Ozomatlán, en 1992, estuvieron de acuerdo al decirnos que dicho día lleva por nombre *tana* o *ta'na* y que es un día de agua, un día ligado a la idea del agua. Pronto descubrimos que este nombre era, en realidad, *ta'jna'*, que significa "guajolote", algo de lo que nuestras informantes parecían no darse cuenta, al menos en un principio.

La relación entre la palabra *ta'jna* y la idea de agua se confirma por el hecho de que en Papantla, la palabra *t'ajnas'en* se usa en el sentido de "aguacero" o "tiempo de lluvias". Ahora bien, esta palabra significa literalmente: "lluvia de guajolote" o "lluvia del guajolote". Sin duda alguna, se trata de referirse de este modo al gigantesco guajolote mítico del agua y del relámpago llamado *Ahuehuehcho*, que se supone vive en el fondo del mar del Oriente.

Ta'jna' está considerado como un día más bien fasto, sobre todo con un buen numeral, como el 8: *a'ktzayan ta'jna'*.

Para los aztecas, el nombre náhuatl del día 16, *Cozcacuauhtli*, se refería al gran buitre real *Sarcoramphus papa*, pájaro raro y poco conocido entre los indios. De ahí ciertas dudas respecto al nombre y al significado del día 16 en las diversas lenguas mesoamericanas. En este sentido, podemos encontrar: milano, búho, cuervo, buitre de cabeza roja, etc. También encontramos el nombre mixteco *cuij*, que al parecer significa "guajolote", según el vocabulario mixteco de Alvarado (1962, p. 163 v.) Gracias a Jacqueline de Durand-Forest (1987, t. 1, pp. 440, 441) sabemos que los totolimpaneca-amaquemeque tenían como dios epónimo al guajolote *totollin*, cuando se fueron de Teoculhuacan en el año 6-Pedernal, 1160. En el *Memorial breve*, p. 42 (citado por la señora de Durand, *ibid.*, p. 440), se dice que este dios les hablaba y que era "el águila humana color ceniza que ellos llaman precisamente guajolote". Y, según Seler (1900-1901, p. 33), el guajolote era la imagen o el disfraz de Tláloc, el dios de la lluvia, en el *Tonalamatl-Aubin*.

Día 17. De 1991 a 1998, varias investigaciones entre los totonacos de Tepetzintla y los de Ozomatlán nos proporcionaron, para el día 17, el nombre de *Qui Dios cā'*, "El tiempo de nuestro Dios". Todos los informantes parecían coincidir sobre el nombre de este día y sobre el significado de dicho nombre. Sin embargo, nosotros llevamos a cabo una investigación complementaria el 19 de octubre de 2002, particularmente en presencia de los anteriores informantes: Enrique Cruz y Juan Torres. Pero María Ignacia II, la tejedora de Tepetzintla, nos aseguró, de forma concluyente, que el verdadero nombre toto-naco del día 17 era *Cā' molok* y que este nombre significaba lo mismo que *Qui Dios cā'*, puesto que ese día era el de "Dios nuestro Señor". En la noche de ese mismo día, en Ozomatlán, Félix Cardona y su madre, Guadalupe, nos confirmaron la autenticidad de este nuevo nombre y su significado, lo que después fue aprobado en otros lugares. En ninguno de los tres vocabularios totonacos encontramos la palabra *molok*, tampoco ninguna palabra que nos pudiera permitir explicarla o comentarla. Esto representa un verdadero problema, así que presentamos la palabra *molok* con ciertas reservas.

Así pues, el día 17 es comúnmente llamado *Qui Dios cā'*, "El tiempo de nuestro Dios". *Ca'* significa "en tiempo de". Todos nuestros informantes estuvieron de acuerdo respecto al nombre del día 17 y su significado. Insistieron sobre el hecho de que el día 17, que era el de nuestro Señor Jesucristo, también es el día del Sol que nos ilumina, nos calienta y que, además, nos dota a cada uno de nosotros del alma llamada *tonal*. Más tarde, cuando les hablamos de *cā' molok*, insistieron en equiparar este nombre y este día con *Qui Dios cā'* y en la identidad de su simbolismo.

En 1991, la primera fase de preparación de la gran fiesta solemne en honor al dios 9-Viento fue una ceremonia con rezos, ritos y ofrendas, que se llevó a cabo en la iglesia local frente al altar, el 11 de mayo, en un día *Qui Dios cā'*. Dicha ceremonia prioritaria estaba dedicada a Dios mismo y al Sol.

Los totonacos consideran que *Qui Dios cā'* es un día particularmente propicio para pedir todo tipo de cosas y, en especial, para rezar y hacer ofrendas a Dios. Teresa Vargas creía que, para un niño, nacer en este día es un presagio de felicidad y éxito en la vida.

El día 17 del calendario de los aztecas era *Ollin*, que correspondía a *Qui Dios cā'* o a *Molok*. La palabra *ollin* significa "movimiento" y el Sol era la imagen misma del movimiento perpetuo. En México-Tenochtitlan, el famoso bajorrelieve conocido como calendario azteca muestra la cara del Sol al centro del glifo *Naui Ollin* 4-Movimiento, que era el nombre de calendario del Sol. En el día *Naui Ollin* el Sol estaba llamado a perecer en un temblor que se sentiría en todo el mundo. Es sorprendente constatar, como lo hizo Thompson (1950, p. 86) que, en varias lenguas mayas, el nombre del día 17 esté relacionado con la Tierra o con la idea de un temblor.

Día 18. Tzi'sna, "noche". Corresponde al día azteca *Tecpatl* "pedernal" o "cuchillo de pedernal". La palabra "noche" está traducida como *tzi'sni'* en el diccionario totonaco de Zapotitlán, como *tz'isni* en el de Papantla y como *tzi'sna* en el de Xicotepec. *Ni* o *na* son locativos.

Todos los informantes concuerdan al afirmar que *Tzi'sna* es el día de la noche y de la Luna, ésta última considerada como la señora de la noche. En este día, es oportuno hacer ofrendas a la Luna para que nos conceda buenas cosechas, para evitar que las flores se sequen y que los granos sean atacados por gorgojos, etc. Como la Luna es la señora de los meses de 28 a 30 días (y no de 20 días), cuyo nombre totonaco es *A'ktum papa*, "una luna", es en el día *Tzi'sna* cuando hay que realizar ofrendas o limpias para aliviar o curar a las mujeres que padecen menorragia. Por otro lado, Teresa Vargas añadió que el día *Tzi'sna* y, sobre todo, el día *A'ktu'ti' tzi'sna*, 4-Noche, eran el día de Nuestro Padre, el señor de los Animales, señor de los antiguos tiempos. En el terreno de la adivinación, *Tzi'sna* está considerado como un buen día, un día fasto.

Para los aztecas, como para la mayoría de los pueblos mesoamericanos, el nombre *Tecpatl* que se le da al día 18 quería decir "pedernal" o "cuchillo de pedernal". Era el caso particular de los otomíes, los matlazincas, los mixtecos y los zapotecos. La *Leyenda de los soles* nos cuenta que la Luna tenía un nombre de calendario que era *Naui-tecpatl*, "4-Cuchillo de Pedernal". En un fresco posclásico del gran sitio arqueológico totonaco de Cempoala, la Luna está representada por una jarra llena de agua que tiene un gran cuchillo de pedernal adentro (Melgarejo Vivanco, 1949, p. 291). Cástulo Luna, informante trilingüe de San Agustín (cerca de Xicotepec), nos aseguró que el Diluvio universal había dado comienzo en un día "Pedernal", *Tecpa tonalli*.



La Luna "Templo de las caritas". Cempoala, Veracruz (según Melgarejo Vivanco, 1943).

Día 19. Los totonacos actuales no entienden la palabra *t'ajkuj*. Ya hemos expuesto antes que, en 1991 y posteriormente, nuestros primeros informantes creían que esta palabra era el nombre tanto del día 11 como del 19. Pensaban que estos días se confundían y que tenían una misma ideología compleja, la del relámpago y de la fecundidad femenina, al mismo tiempo. Enseguida mostramos cómo, en una reunión del 19 de octubre de

2002, la tejedora María Ignacia II supo demostrar que estos días eran distintos, que el 11 se llamaba en realidad *Stajku* y tenía un simbolismo de fecundidad femenina, mientras que el 19 era el que se llamaba verdaderamente *Tajcuj* y que guardaba una estrecha relación con el relámpago, llamado en sí *t'ajīn*.

Al comparar, podemos notar que el día azteca 19 se llamaba en náhuatl *Quiauitl*, que quiere decir "lluvia", y que sucedía lo mismo con el día 19 de los otomíes, los matlazincas, los mixtecos, los zapotecos y varios pueblos mayas, tal como lo demostró Caso (1967).

Día 20. Nihuāna. Palabra que no entendieron nuestros informantes totonacos. Corresponde al día azteca *Xochitl*, "flor". La mayoría de los totonacos actuales desconocen el sentido de la palabra *nihuāna*. Pero, en el *Diccionario Totonaco de Xicotepec* (Reid y Bishop, 1974, p. 100) aparece la palabra *nihua'nan*, en el sentido de "tener un calambre". María Ignacia consideraba que la palabra *nihuāna* se refería, antes que nada, a los ídolos que cada pueblo conservaba hasta hace poco en su oratorio y a los que se les rendía un culto. Pero un sentido más amplio generalmente es aceptado: en efecto, se dice que el día *nihuāna* es "el día de las imágenes", ya sean estatuas de santos o ídolos de piedra o barro, a estos últimos se los consideraba sobre todo como los espíritus de los cerros y del relámpago, según Teresa Vargas. Es el día más propicio para hacer peticiones a todas las imágenes, ya sea, para la cura de las enfermedades, para la protección contra los relámpagos, etc. Se considera también que *Nihuāna* es un "día de mujeres" o un "día de niñas".

En el terreno adivinatorio, *Nihuāna* es un día fasto, incluso un muy buen día. Se dice que los que nacen en este día tienen oportunidad de ser felices y, a menudo, están predestinados a convertirse en curanderos o "sabios", poseedores de los conocimientos tradicionales.

El nombre del día 20 quería decir "flor" en los calendarios aztecas, otomíes y matlatzincas. El simbolismo de la flor era extremadamente complejo, pero se hallaba particularmente ligado al Sol. El dios azteca del maíz, *Centeotl*, llevaba el nombre de calendario *Ce-xochitl*, 1-Flor, y él mismo era la imagen del Sol cuando era joven. Para los mayas de Yucatán, el día 20 se llamaba *ahau*, que quiere decir "jefe" o "señor". Ahora bien, el Señor por excelencia era, evidentemente, el Sol, a menudo representado como una flor de amancayo de cuatro pétalos (Thompson, 1960, p. 88).

d) *Comparación entre los valores adivinatorios de los días totonacos y los días aztecas*

El *Tonalpohualli*, calendario adivinatorio de los días, contiene, tal como lo explicamos antes, ciclos de 260 días, que se suceden de manera regular a través de los años y que

son el resultado de la combinación de los 20 nombres de los días con los 13 números que van del uno al 13 (20×13=260). Es, ciertamente, un producto muy antiguo de la civilización mesoamericana. Se ha mantenido a través de los siglos, adaptándose a todas las lenguas. El de los totonacos está estrechamente emparentado con el de los aztecas, él mismo heredado de los toltecas, que los pipiles y nicaraos aún conservaban en el siglo XVI.

Respecto a los 20 nombres de los días totonacos, 11 de ellos, es decir 55%, significan exactamente lo mismo que los nombres de los días aztecas. Los nueve restantes tienen un simbolismo muy similar al de los días aztecas correspondientes, como ya lo hemos visto.

Los adivinos y curanderos totonacos actuales sólo cuentan con un conocimiento muy reducido sobre el antiguo *Tonalpohualli*. Ya no relacionan los días y los colores. No mantuvieron el recuerdo de los Señores de los Días, los Señores de la Noche, ni de los grupos de 13 días.

En el terreno de la adivinación, los totonacos distinguen 12 días fastos, seis días nefastos y dos días inciertos. Pero dos de sus días fastos y dos de sus días nefastos tienen un carácter algo matizado, dependiendo del numeral que los acompañe. De manera general, podemos decir que en México, el carácter adivinatorio que se le atribuía a cada día era bastante incierto, dado que variaba dependiendo de las regiones, e incluso de un pueblo a otro. Había, además, variantes personales, dependiendo de los autores. Sahagún, por ejemplo, únicamente tomaba en cuenta el numeral de cada día.

Para darnos una idea de dichas variantes, aquí presentamos un cuadro (p. siguiente) que contrasta los datos arrojados por los totonacos actuales con los antiguos informes de los aztecas de Durán y de Jacinto de la Serna.

De los 20 días de la lista, sólo hay seis casos en donde concuerdan los caracteres adivinatorios de los días totonacos con los días aztecas. Pero de los 20 días aztecas de las listas de Durán y de Jacinto de la Serna hay menos de un tercio de concordancia. De ahí nuestra impresión general de que los caracteres adivinatorios de los días no gozaban, ni gozan, de la antigüedad y la estabilidad de los nombres de los días mismos.

Caracteres adivinatorios de los días de los antiguos aztecas y de los totonacos actuales

	Días de los antiguos aztecas			Días de los totonacos actuales	
		según Durán	según De la Serna		
1	*Cipactli*	Fasto	Fasto	*Lho'cxmūl*	Fasto (con reservas)
2	*Ehecatl*	Nefasto	Nefasto	*Yūn*	Fasto
3	*Calli*	Fasto	Nefasto	*Chicla*	Fasto
4	*Cuetzpallin*	Fasto	Nefasto	*Tāxo*	Incierto
5	*Coatl*	Nefasto	Incierto	*Lūhua'*	Fasto
6	*Miquiztli*	Nefasto	Fasto	*Nīnīn*	Nefasto
7	*Mazatl*	Fasto	Fasto	*Jūqui'*	Fasto
8	*Tochtli*	Incierto	Incierto	*Scauj*	Incierto
9	*Atl*	Nefasto	Incierto	*Chu'chut*	Fasto
10	*Itzcuintli*	Fasto	Nefasto	*Chichi'*	Nefasto
11	*Ozomatli*	Incierto	Muy fasto	*Stajku*	Fasto
12	*Malinalli*	Nefasto	Fasto	*Tāskō'*	Nefasto
13	*Acatl*	Incierto	Fasto	*Kā'tīt*	Nefasto
14	*Ocelotl*	Incierto	Muy fasto	*Nisin*	Nefasto (con reservas)
15	*Cuauhtli*	Incierto	Incierto	*Pichāhua'*	Nefasto (con reservas)
16	*Cozcacuauhtli*	Fasto	Nefasto	*Ta'jna'*	Fasto
17	*Ollin*	Incierto	Fasto	*Qui Dios cā'* (o *molok*)	Fasto
18	*Tecpatl*	Nefasto	Nefasto	*Tzi'sna'*	Fasto
19	*Quiauitl*	Nefasto	Fasto	*T'ajkuj*	Fasto
20	*Xochitl*	Incierto	Nefasto	*Nihuāna*	Muy fasto

4. EL CALENDARIO TOTONACO DE LOS MESES DE 20 DÍAS

a) *La tradición oral no conservó bien el recuerdo de los antiguos meses de 20 días*

En la sierra, después del abandono de la pictografía, a finales del siglo XVI, el conocimiento sobre el antiguo calendario sólo se transmitió a través de la tradición oral que, a veces, es deficiente. Se conservaron casi todos los antiguos nombres de días, pues tenían un lugar importante en las preocupaciones cotidianas de los indios. Sin embargo, nos tardamos en dar, de manera segura, con el nombre del día 11, pues erróneamente, se le confundió con el 19. El calendario totonaco de los antiguos meses de 20 días fue el que menos se conservó. En los pueblos de Ozomatlán y Tepetzintla pudimos recabar los nombres de estos 18 meses, pero el sentido de la mayoría de éstos ya no se entiende, quizá porque son vestigios de un viejo vocabulario ritual medio esotérico, olvidado desde hace mucho tiempo. No es difícil pensar que estos nombres actuales de los meses de 20 días ya se usaban en tiempos de la Conquista. En efecto, uno de ellos, *Calcusot*, que fue mencionado en 1539 en el proceso inquisitorial del cacique de Matlatlán, es ciertamente el equivalente del mes actual llamado *Kalhkosot*. En este mes se celebraba una fiesta que, según fray Andrés de Olmos (1912), era similar a la que los aztecas de México llamaban *Panquetzaliztli*. Tales fiestas, evidentemente, fueron prohibidas, pero sobrevivieron en secreto; fue necesario condenarlas muy enérgicamente cuando se descubrió que los otomíes de los alrededores de Tutotepec, cerca de un siglo más tarde, aún las seguían llevando a cabo. Dichos otomíes, más vigilados en lo sucesivo, terminaron por olvidar completamente el calendario mesoamericano. Pero algunos pueblos totonacos o nahuas de los alrededores, donde pudimos realizar nuestro estudio, supieron conservar de forma discreta este calendario. Sin embargo, nuestros informantes no siempre estaban muy seguros de sus recuerdos, de ahí, probablemente, algunas dudas respecto a la sucesión o interpretación de algunos meses.

Los meses de 20 días totonacos y aztecas				
	meses totonacos		meses aztecas	
1	*Xtayat qui'hui'*	Árbol de pie	*Cuahuitl ehua*	Árbol de pie
2	*La' xun*	Desollamiento	*Tlacaxipehualiztli*	Desollamiento de hombres
3	*Tapac taxtu*		*Tozoztontli*	Vigilia corta
4	*Tlanca' lixquin*		*Hueytozoztli*	Vigilia larga
5	*Palh lixquin*		*Toxcatl*	Cosa seca
6	*Pichi hua't*	Tamal de dos ingredientes	*Etzalcualiztli*	Comida de maíz y frijol
7	*Maca taxtu*		*Tecuilhuitontli*	Pequeña fiesta de señores
8	*Maca patinit*		*Hueytecuilhuitl*	Gran fiesta de señores
9	*Smulaja*		*Miccailhuitontli*	Pequeña fiesta de muertos
10	*Sicu'lanan*		*Hueymiccailhuitl*	Gran fiesta de muertos
11	*Sihuinit*		*Ochpaniztli*	Barrido
12	*Cuhuacna*	Heno	*Pachtontli*	Heno chico
13	*Stacnan cuhuacna*	Heno tierno	*Hueypachtli*	Heno grande
14	*Kalhkosot*	Vuelo (?)	*Quecholli*	Espátula rosa (pájaro)
15	*Kechit*		*Panquetzaliztli*	Alzamos los estandartes
16	*Lhak puxama*		*Atemoztli*	Caída de agua
17	*Tlanca' lhtucutlit*		*Tititl*	Arrugado o reseco
18	*Palh lhtucutlit*		*Izcalli*	Resurrección
	Xtaca	(días) abandonados	*Nemontemi*	(días) complementarios

b) *Los 18 meses (de 20 días) del calendario totonaco actual*

Enrique Cruz nos dio una lista de estos meses en Tepetzintla, el 9 de diciembre de 1991. El orden de los meses que pudimos obtener recibió el acuerdo, a grandes rasgos, de nuestros otros informantes, particularmente de Teresa Vargas, de Ozomatlán. Sin embargo, veremos más adelante que dicho orden parece haber sido modificado anteriormente, en tiempos bastante recientes, en lo concerniente a los meses 3, 4 y 5. En nuestro cuadro, era evidentemente indispensable indicar los nombres de los meses aztecas correspondientes, para poder compararlos con los de los meses totonacos. Pero esta comparación a veces es difícil, pues los nombres de varios meses totonacos siguen siendo desconocidos para los totonacos mismos y, para nosotros, son poco comprensibles.

1 *Xtayat qui'hui'*

Este nombre quiere decir "árbol de pie" o "mástil erguido", según el verbo *taya* "levantarse", "ponerse de pie". El mes azteca correspondiente tiene varios nombres, uno de ellos, *cuahuitl ehua*, significa lo mismo. Otro nombre náhuatl para este mes era *Atlcahualo*, "Las aguas paran".

2 *La'xun*

Palabra que no entienden los indios actuales. El nombre del mes azteca que corresponde, *Tlacaxipehualiztli*, quiere decir "desollamiento de hombres". Ahora bien, en Tepetzintla y en el diccionario de Xicotepec, se menciona la palabra *lakxu*, con el sentido de "despojar o despellejar". No es, pues, difícil imaginar que el nombre del segundo mes antes significaba lo mismo tanto para los totonacos como para los aztecas.

En Tlaxcala, antaño, a este mes lo llamaban *Coailhuitl*, "Fiesta de serpientes". Esto nos hace pensar que el desollamiento ritual de los hombres era comparado directamente con el cambio anual de piel de las serpientes.

3 *Tapac taxtu*

Palabra que no se entiende. *Taxtu* quiere decir "salir" y la palabra *tapac* a menudo se usa para hablar de los pretiles, pero a veces también para hablar de las murallas de las antiguas pirámides. Explicaremos más adelante las razones que tenemos para suponer que *Tapac taxtu* era, en sus orígenes, el mes 5 y no el 3, y que correspondía probablemente al mes azteca *Toxcatl*.

4 *Tlanca' lixquin*

Palabra que no se entiende. *Tlanca'* quiere decir "grande". La palabra *lixquin* no aparece en ninguno de los vocabularios totonacos conocidos, pero nuestro informante Félix Cardona de Ozomatlán, nos afirmó que era uno de los nombres del "amo de todas las cosas del mundo", del "señor de los orígenes".

Si aceptamos, como acabamos de decir, que *Tapac taxtu* era, en sus orígenes, el mes 5 y que correspondía al mes azteca *Toxcatl*, en estas condiciones, *Tlanca' lixquin* habría sido antiguamente el mes 3 y, por ende, el equivalente al mes azteca *Tozoztontli*, "vigilia corta".

5 *Palh lixquin*

Palabra que no se entiende. Este mes hacía par con el anterior y, como *tlanca* quiere decir "grande", es probable que *Palh* quisiera decir "pequeño" (pero *palha* quiere decir "duro"). Acabamos de dar la interpretación de la palabra *lixquin* que nos dio Félix Cardona. Si admitimos que *Tapac taxtu* era, en un principio el mes 5, y que correspondía al mes azteca *Toxcatl*, en estas condiciones, *Palh lixquin* antaño habría sido el mes 4 y, por tanto, el equivalente al mes azteca *Hueytozoztli*, "vigilia larga".

6 *Pichi hua't*

Palabra que no se entiende, pero que sí puede explicarse. El nombre del mes azteca 6 era *Etzalcualiztli*, que se refería a una comida hecha de maíz y de frijol, en proporciones más o menos iguales. Ahora bien, *pitzi* quiere decir "mitad" en el vocabulario totonaco de Zapotitlán de Méndez. Y en totonaco, *hua't* significa "tamal", alimento que a menudo

está hecho de maíz y frijol.

7 *Maca taxtu*

Palabra que no se entiende en la actualidad. Mes azteca que corresponde a *Tecuilhuitontli*, "pequeña fiesta de los señores". *Maca taxtu* hace par con el mes siguiente *maca patinit*. Nosotros vimos que *taxtu* tiene el sentido de "salir", *Macan* quiere decir "mano"; *Ma'ca'* al parecer significa "poner" o "colocar", según el vocabulario de Xicotepec.

8 *Maca patinit*

Palabra que no se entiende actualmente. Mes azteca correspondiente: *Hueytecuilhuitl*, "fiesta grande de señores". La palabra *patini* o *patinin* significa "soportar" o "aguantar" en los tres vocabularios totonacos.

9 *Smulaja*

Palabra que no se entiende actualmente. Mes azteca correspondiente: *Tlaxochimaco*, "ofrenda de flores" o *miccailhuitontli*, "fiesta pequeña de los muertos". La palabra *smulaja* sigue siendo inexplicable, aunque *smu'lulh* significa "arqueado" o "curvo".

10 *Sicu'lanan*

Palabra que no se entiende actualmente. Mes azteca correspondiente: *Xocotlhuetzi*, "La fruta cae" o *hueymiccailhuitl*, "fiesta grande de los muertos". La palabra *sicu'lana* al parecer significa "sagrado", "santo" o "bendito" en los tres vocabularios totonacos publicados.

11 *Sihuinit*

Palabra que no se entiende actualmente. Mes azteca correspondiente: *Ochpaniztli*, palabra que significa "barrido" o "cepillado" ritual. Pero *sihui* quiere decir "torcer", "hilar" o "enrollar" en los tres vocabularios totonacos.

12 *Cuhuacna*

Palabra que nuestros informantes no entienden, pero que puede explicarse fácilmente si lo comparamos con el mes azteca correspondiente *Pachtontli*, que quería decir "heno pequeño". Es probable que *cuhuacna* fuera la antigua palabra totonaca para referirse a la planta epífita llamada en español heno y en náhuatl *pachtl*, la *Tillandsia usneoides* L. de los botanistas, la *mousse espagnole* de los franceses de Luisiana. Los nombres totonacos de esta planta son en la actualidad *cuhui'qui* en Zapotitlán, *cuhuas* en Papantla o *a'ka'cuhua't* según el vocabulario de Xicotepec (p. 276).

13 *Stacnan cuhuacna*

Palabra que nuestros informantes no entienden. Mes azteca correspondiente *Hueypachtli*: "heno grande". Este mes hace par con el anterior, tanto en totonaco como en náhuatl. La palabra *stacnan* al parecer significa "verde", "crudo", "vivaz", "que está creciendo" (es decir, "joven").

14 *Kalhkosot* o *Kalhkosat* o *Kalhkoset*

Palabra que los totonacos actuales no entienden, pero que puede intentar explicarse a través de la palabra *kosa*, que significa "volar". El mes azteca 14 *Quecholli*, era el nombre de un pájaro migrante grande, la espátula rosa (*Ajaja ajaja*). Pero en 1539, fray Andrés de Olmos (1912, p. 209) mencionó la fiesta totonaca de *calcusot* y dijo que correspondía a la fiesta azteca de *Panquetzaliztli*, es decir, al mes 15 y no al 14. Más adelante propondremos una explicación para esta aparente contradicción.

15 *Kechit*

Palabra que no se entiende actualmente. El vocabulario totonaco de Xicotepec le da a la palabra *kechi* el sentido de "fermentar" y a la palabra *ka'chi* el de "emborracharse". El nombre náhuatl del mes azteca 15 era *Panquetzaliztli*, que quiere decir "alzamos las banderas" o "los estandartes".

16 *Lhak puxama*

Palabra totonaca que no se entiende actualmente, aunque *pu'xa'm* significa "veinte" y aunque a los meses de 20 días se les llame *pu'xama* o *pu'xamat*. Pero la palabra *lhak* sigue siendo inexplicable, aunque *lhãk' āt* quiera decir "vestimenta" tanto en Papantla como en Zapotitlán. El mes azteca 16 se llamaba *Atemoztli*, que significa "Caída de agua".

17 *Tlanca' lhtucutlit*

Palabra que no se entiende actualmente. Este mes y el siguiente, *Palh lhtucutli*, hacen, sin duda alguna, par en el calendario totonaco, lo que no es evidente en el calendario de los aztecas, pero que vuelve a presentarse con los quichés y los mixes, según Kirchhoff (1971, p. 218). Ya hemos dicho que *tlanca* tiene el sentido de "grande", pero la palabra *lhtucutlit* sigue sin explicación. Sin embargo, *lhtucuj* o *lhtuculu'* significan "paralizado" o "rígido" en el vocabulario de Xicotepec. El nombre azteca del mes 17 era *Tititl*, que al parecer significa "arrugado" o "reseco" y se presta a comparaciones con el sentido de los nombres totonacos *lhtucu'j* o *lhuculu'*.

18 *Palh lhtucutlit*

Palabra de un mes, que no se entiende actualmente, que hace par con el anterior. Ya hemos dicho antes, a propósito de los meses 1 y 4, que *palh* probablemente quiere decir "pequeño", pues se opone a *tlanca*, que quiere decir "grande". El nombre náhuatl del

último mes, el 18, era *Izcalli*, “resurrección” o *Xochilhuitl*, “Fiesta de flores”.

c) *Los cinco días complementarios*

Los aztecas llamaban a los cinco días que completaban el año, para que fueran 365, días *nemontemi*, que al parecer significaba algo así como “inútiles”. Los otomíes de principios del siglo XVIII los llamaban *dupa*, que quiere decir días muertos. Los totonacos actuales llaman *xtaka* a los cinco, que quiere decir dejados, alejados o abandonados. Estos cinco días se ubicaban antes del principio del primer mes del año y la elección de este primer mes parece haber variado, dependiendo del pueblo.

d) *Los meses agrupados en pares*

Paul Kirchhoff publicó en 1971 un artículo sobre el calendario de las 18 fiestas llamadas “mensuales” en Mesoamérica. Según él, los diferentes grupos étnicos mesoamericanos tenían una sola religión en común, de orígenes muy antiguos, que se había diversificado a través de los siglos, pero que había conservado su unidad esencial, basada en el calendario de los días y en el de los meses de 20 días. Según este artículo de Kirchhoff, cada año de 18 meses normalmente tenía que estar conformado por seis meses separados y por seis grupos o “pares” de dos meses. Da un buen número de ejemplos al respecto. Pero, de hecho, en el calendario azteca que describen Motolinía, Sahagún y Durán, sólo hay cuatro pares de meses que se reconocen como tales y en los que el nombre del primer mes es, en principio, modificado por un diminutivo, y el del segundo modificado un poco por un aumentativo, por ejemplo, “vigilia corta” y “vigilia larga” (mientras que es lo contrario con los totonacos actuales). Los otros dos pares de meses propuestos por Kirchhoff no son tan seguros, pues no tienen nombres caracterizados de esa manera. Kirchhoff tuvo el mérito de haber llamado la atención sobre el hecho de que los pares de meses ocupan posiciones estables en las listas de meses, sin que cambien de una región a otra, salvo en la elección del primer mes del año. De esta forma, en diversos calendarios antiguos, cuando el año comienza con un mes que equivale a *atlcahualo* o *cuahuitl ehua*, la gran fiesta del desollamiento de hombres siempre va seguida por el primer par de meses. De esta manera, efectivamente, se ubicaba el verdadero primer par de meses aztecas, conformado por el mes 3 *Tozoztontli* y por el 4 *Hueytozoztli*. En cambio, el primer par de meses del calendario totonaco que recabamos se encuentra desfasado, pues está conformado por el mes 4 *Tlanca lixquin* y el 5 *Palh lixquin*, lo que parece ser algo anómalo.

En el calendario totonaco que recabamos, así como en el de los aztecas, en el momento en que comienza el año con *Atlcahualo* (o *Cuahuitl ehua*), el segundo “par” de meses está conformado por el séptimo y el octavo mes. *Maca taxtu* y *maca patinit*, en totonaco parecen pues corresponder a *Tecuilhuitontli* y a *Hueytecuilhuitl*, “pequeña” y “gran fiesta de los Señores”, en náhuatl. Pero el sentido de los dos meses totonacos, *taxtu* y *patinit*, se nos escapa y no parece corresponder al sentido de los nombres nahuas

de estos dos meses.

El calendario azteca tenía un tercer par de meses, la "pequeña fiesta de los muertos", *miccailhuitontli*, y la "gran fiesta de los muertos", *hueymiccailhuitl*. Pero estos dos meses, el 9 y el 10, también tenían otros nombres en náhuatl que no indicaban que pertenecieran a un par de meses. La "pequeña fiesta de los muertos" también se llamaba en náhuatl, *tlaxochimaco*, "ofrenda de las flores" y la "gran fiesta de los muertos" también era llamada *xocotlhuetzi*, "la fruta cae". Los meses totonacos 9 y 10 no forman un verdadero par y el sentido de sus nombres, *smulaja* y *sicu'lanan*, se nos escapa.

Ya hemos mencionado el cuarto par de meses del calendario azteca: *pachtontli* y *hueypachtli*. Estos dos meses que eran, respectivamente, el 12 y el 13 del año, corresponden perfectamente con los meses 12 y 13 de los meses totonacos actuales, *cuhuacna* y *stacnan cuhuacna*, no sólo por dónde están ubicados en el año, sino por el significado de sus nombres. Todos estos nombres tienen que ver con el heno o *pachtli*, como veremos más adelante.

En el calendario totonaco de nuestros informantes, los meses 17 y 18 forman un quinto par. Sus nombres son *Tlanca' lhtucutlit* y *Palh lhtucutlit*. Ya hemos dicho (a propósito de los meses 4 y 5), que *tlanca* quiere decir "grande" y que *palh*, al contrario, significa quizá algo "pequeño". Ignoramos el sentido de la palabra *lhtucutlit*, que tal vez tenía alguna relación con *lhtuculu'*, que significa "rígido" o "paralizado". En la ciudad de México, el mes 17 en náhuatl se llama *Tititl*, que vagamente quiere decir "encogido", "estrecho" o "arrugado" y al mes 18 se le llamaba *Izcalli*, "resurrección", o a veces *xochilhuitl*, "fiesta de las flores". Pero Cristóbal del Castillo llamaba al mes 17 *Tititl-izcalli*, a pesar de que el códice otomí de Huichapan lo llama *izcalli* (Caso, 1967, p. 37). Estas variantes llevan a pensar que, en el calendario náhuatl del siglo XVI, los meses 17 y 18 no estaban lejos de representar un quinto par de meses comparable al de los mismos en el calendario totonaco actual, esto fue, además, lo que propuso Kirchhoff (1971, p. 219) como posible hipótesis.

e) *Intento de correspondencia entre los meses totonacos y aztecas*

Los meses totonacos son difíciles de comparar con los meses aztecas porque la mayor parte de ellos tienen nombres cuyo significado se nos escapa. Pero, del total de los 18 meses totonacos, existen cinco cuyos nombres se entienden y corresponden perfectamente con los nombres de los 5 meses aztecas equivalentes. Aquí los presentamos (comenzando el año azteca con *cuauhuitl ehua* y el año totonaco con *xtayat qui'hui'*).

Identidad de cinco meses totonacos y aztecas

	Meses totonacos		Meses aztecas	
1ro	*Xtayat qui' hui'*	Árbol de pie o mástil parado	*Cuahuitl ehua*	Árbol de pie o mástil parado
2do	*La'xun*	Desollamiento	*Tlacaxipehualiztli*	Desollamiento de hombres
6to	*Pichi hua't*	Tamal de dos ingredientes	*Etzalcualiztli*	Comida de frijol y de maíz
12^avo^	*Cuhuacna*	Heno (o "*pachtli*") (*Tillandsia usneoides*)	*Pachtontli*	Heno pequeño (o "*pachtli*")
13^avo^	*Stacnan cuhuacna*	Heno verde o nuevo (o "*pachtli*")	*Hueypachtli*	Heno grande (o "*pachtli*")

Problema de un eventual desplazamiento del mes Tapak taxtu

En el calendario azteca, al segundo mes, el del desollamiento, inmediatamente le sigue el primer par de meses *Tozoztontli* y *Hueytozoztli* (vigilia corta y vigilia larga), después de lo cual viene el mes *Toxcatl*, que significa cosa seca. En cambio, en la actual lista totonaca de nuestros informantes, *la'xun*, el segundo mes, el del desollamiento, es seguido por un mes aislado, *Tapac taxtu*, cuyo nombre sigue siendo intraducible. No es sino hasta después de este mes *Tapac taxtu* que viene el primer par de meses totonacos, *Tlanca' lixquin* y *Palh lixquin*. Ahora bien, vimos que el estudio comparativo de los meses, hecho por Kirchhoff en 1971 (pp. 208-209), muestra que, normalmente, al mes de desollamiento siempre le sigue inmediatamente un par de meses y no un mes aislado. Esto nos hace suponer que nuestros informantes totonacos pudieron haberse equivocado aquí respecto al orden de sus recuerdos, poniendo en otro lado a *Tapac taxtu*, que tendría que ubicarse normalmente después del primer par de meses, *Tlanca' lixquin* y *Palh lixquin*. Al corregir el orden, *Tapac taxtu*, siendo ya el quinto mes, sería el equivalente del quinto mes azteca llamado *Toxcatl*. Ahora bien, en la ciudad de México, a *toxcatl* le seguía un mes aislado llamado *Etzalcualiztli*, que significa "comida de maíz y frijol", después del cual venía el segundo par de meses. Y, precisamente, en esta lista de meses de nuestros informantes totonacos, entre los dos primeros pares de meses sólo hay un sexto mes aislado llamado *Pichi hua't*, palabra que al parecer quiere decir "medio tamal" (Cf. *pipitzi*: mitad). Ahora bien, el tamal es un alimento que a menudo, como el *etzalcualiztli* de los aztecas, se hacía mitad de maíz y mitad de frijol. Esto confirma nuestra hipótesis, según la cual, muy antiguamente, *Tapac taxtu* tuvo que haber sido el quinto mes y no el tercero, lo que borraría la única diferencia cierta entre el calendario totonaco y el calendario azteca.

Orden sugerido de los meses totonacos de 20 días al desplazar el mes Tapac taxtu

	Meses totonacos actuales	Meses totonacos corregidos	Meses aztecas
1	*Xtayat qui'hui'*	*Xtayat qui'hui'*	*Cuahuitl ehua*
2	*La'xun*	*La'xun*	*Tlacaxipehualiztli*
3	*Tapac taxtu*	*Tlanca' lixquin*	*Tozoztontli*
4	*Tlanca' lixquin*	*Palh lixquin*	*Hueytozoztli*
5	*Palh lixquin*	*Tapac taxtu*	*Toxcatl*
6	*Pichi hua't*	*Pichi hua't*	*Etzalcualiztli*
7	*Maca taxtu*	*Maca taxtu*	*Tecuilhuitontli*
8	*Maca patinit*	*Maca patinit*	*Hueytecuilhuitl*
9	*Smulaja*	*Smulaja*	*Miccailhuitontli*
10	*Sicu'lanan*	*Sicu'lanan*	*Hueymiccailhuitl*
11	*Sihuinit*	*Sihuinit*	*Ochpaniztli*
12	*Cuhuacna*	*Cuhuacna*	*Pachtontli*
13	*Stacnan cuhuacna*	*Stacnan cuhuacna*	*Hueypachtli*
14	*Kalhkosot*	*Kalhkosot*	*Quecholli*
15	*Kechit*	*Kechit*	*Panquetzaliztli*
16	*Lhak puxama*	*Ihak puxama*	*Atemoztli*
17	*Tlanca' lhtucutlit*	*Tlanca' lhtucutlit*	*Tititl*
18	*Palh lhtucutlit*	*Palh lhtucutlit*	*Izcalli*
	Xtaka	*Xtaka*	*Nemontemi*

Entonces, nos parece probable que muy antiguamente los dos calendarios totonacos, tanto el de los meses como el de los días, tuvieron que ser prácticamente los mismos que los de los aztecas.

Problema del mes Calcusot, *considerado equivalente de* Panquetzaliztli

Mencionamos más arriba los documentos del siglo XVI, según los cuales, en 1539, fray Andrés de Olmos condenó al cacique totonaco de Matlatlán por haber celebrado una fiesta pagana llamada *Calcusot*, que era el equivalente de la fiesta azteca *Panquetzaliztli*. El texto de este proceso inquisitorial precisa que la fiesta de *Calcusot* se llevó a cabo en Matlatlán el 16 de noviembre de 1539 (*Procesos…*, 1912, p. 214). Sobre esta base cronológica precisa, Alfonso Caso (1953, p. 340) pudo calcular que la fecha de la fiesta totonaca de *Calcusot* correspondía exactamente a la de la fiesta azteca de *Panquetzaliztli*, pero solamente aceptando que dicha fiesta totonaca se celebraba a principios, y no a finales, del mes en cuestión, lo que sería algo contrario a las tradiciones indígenas conocidas.

Por otro lado, el calendario totonaco de nuestros informantes actuales tiene un mes

llamado *Kalhkosot* o *Kalhkosat*, cuyo nombre es difícil de traducir, pero que corresponde, evidentemente, al *Calcusot* del proceso inquisitorial de 1539. Ahora bien, este mes totonaco actual *Kalhkosot* es el mes 14 del año, y se ubica inmediatamente después del par de meses *Cuhuacna* y *Stacnan cuhuacna*, dedicados al heno. Por el contrario, el mes azteca *Panquetzaliztli* es siempre el mes 15 del año y se sitúa después de un mes 14 llamado *Quecholli* que lo separa del par de meses *Pachtontli* y *Hueypachtli* dedicados al heno. Así, uno se ve obligado a preguntarse si no pudo haber un caso de mala comprensión entre fray Andrés de Olmos y sus informantes totonacos y si, en 1539, *Calcusot* no era el equivalente de *Quecholli* en vez de *Panquetzaliztli*. Podemos hacer énfasis en que las palabras *Calcusot* o *Kalhkosat* parecen poder relacionarse con el verbo totonaco *kosa*, que significa volar (como un pájaro). Ahora bien, el mes azteca *Quecholli* lleva el nombre de un hermoso pájaro migrante sagrado, la espátula rosa, *Ajaja ajaja*, y, además, este mes 14 se llama en otomí *antzhoni*, que significa vuelo. Kirchhoff (1971, p. 217) señaló, finalmente, que en varias lenguas mayas de Guatemala el nombre de este mismo mes 14 quiere decir fiesta de pájaros. Si Caso pudo constatar que el 16 de noviembre de 1539 era el primer día del mes azteca de *Panquetzaliztli*, es evidente que este día se ubicaba al siguiente de la fiesta del último día del mes *Quecholli*. Ahora bien, nosotros sabemos que los días aztecas daban comienzo a medio día y terminaban a la misma hora del día siguiente (Caso, 1967, p. 53), de ahí la posible confusión.

Fray Andrés de Olmos fue uno de los más grandes conocedores del náhuatl y de la civilización azteca. Por otro lado, es sabido que escribió una gramática y un diccionario del totonaco. Sería evidentemente pretencioso tratar de rectificar los dichos de semejante erudito, basándonos para eso en información moderna y, a veces, dudosa. Como sea, es de utilidad llamar la atención sobre el problema planteado por esta fecha histórica.

Problemas relativos al principio del año y al lugar de los meses dentro del año

La correlación entre el calendario indígena y las fechas del calendario europeo ha planteado problemas desde tiempos de la Conquista. Los indios de los tiempos prehispánicos no tomaban en cuenta el hecho de que el año solar real no es exactamente de 365 días, sino 365 días y un cuarto. En relación con el calendario católico, sus meses tenían, entonces, un día de retraso cada cuatro años, es decir, 25 días por siglo, lo que fue perfectamente estudiado por Graulich (1987). Continuaron así a comienzos de la época colonial sin tener en cuenta los años bisiestos de los españoles, aunque sus años se desfasaran un día cada cuatro años en relación con los años españoles y cristianos. Pero, en el transcurso del siglo XVI, los indios bautizados comenzaron a sentir la necesidad de adaptarse mejor al calendario español oficial. Sabemos, por un religioso agustino, el padre Esteban García (citado anteriormente), que, desde antes de 1625, los otomíes habían decidido establecer el principio de su año tradicional el 2 de febrero, día de La Candelaria y fiesta de la Purificación de la virgen María. Al respecto, podemos resaltar, de paso, que Sahagún (1956, t. I, p. 109) hizo comenzar el año azteca en esta fecha. El

año otomí se fijó de esta manera en relación con el año cristiano. Ignoramos si dicho ejemplo otomí fue entonces seguido por los totonacos de la sierra, que continuaron usando su calendario, mientras que los otomíes olvidaron el suyo. Actualmente, totonacos y nahuas se preocupan por ubicar el comienzo de sus meses de veinte días en relación con los meses del año cristiano, pero al parecer no siempre lo consiguen. La información que pudimos recabar al respecto no es muy segura y no siempre concuerda entre sí sobre los detalles de la secuencia de los 18 meses de 20 días. De manera general, comienzan el año con el mes *Xtayat qui'hui'*, que corresponde al náhuatl *Cuahuitl ehua*.

Kubler y Gibson (1951, pp. 49-51), en su gran estudio sobre el calendario mesoamericano, parecen concluir que, en lo concerniente al inicio del año, sólo había dos sistemas. El que parece haber sido el más antiguo comenzaba el año con *Tlacaxipehualiztli*, el mes de los sacrificios por desollamiento. Pero, en el siglo XVI, el sistema que comenzaba el año con el mes anterior, llamado *Atl cahualo* o *Cuahuitl ehua*, se había vuelto predominante en la mayor parte del valle de México. Éste era el de los informantes de Sahagún. Ahora bien, este sistema es también, hasta nuestros días, el de los totonacos y el de los nahuas actuales de la Sierra Norte de Puebla, cuyo año da comienzo el 17 de noviembre con el mes de *Xtayat qui'hui'*, equivalente a *Cuahuitl ehua*.

Alfonso Caso (1967, p. 40) asegura que ninguna fuente antigua menciona algún comienzo de año en el mes de *Toxcatl*. Pero esta información es inexacta, tal como lo comprobó la señora J. de Durand-Forest en 1987 (t. 1, pp. 141-144).

Como los cinco días llamados "alejados" van antes del primer mes, podemos así obtener la secuencia del comienzo del año totonaco actual, tal como nos lo había dicho el informante Enrique Cruz en Tepetzintla en 1992. Pero hemos visto, por otro lado, que esta secuencia parece ser parcialmente inexacta y que debería ser corregida, probablemente, pasando el mes *Tapac taxtu* de la fila 3 a la 5, tal y como lo proponemos en la tercera columna de la siguiente tabla (p. siguiente).

Esta secuencia de meses que obtuvimos en 1991 y que puede corregirse, parece haber tenido aceptación en Tepetzintla y Ozomatlán todavía en 1998. Pero seguían existiendo entre los totonacos actuales algunos individuos que buscaban acercar más su calendario con el calendario oficial católico, lo que les daba otra secuencia de meses, donde el año comenzaba el 1º de enero con el mes *Xtayat qui'hui'*, después de los cinco días abandonados. No conocemos bien los detalles de esta nueva secuencia, que parece ser un poco artificial, pero, según Félix Cardona, al parecer tuvo algunos adeptos en Ozomatlán en 1998.

Es conveniente recordar aquí que un texto algo aberrante de los *Memoriales* de Motolinía (1903, pp. 48-57 y folleto final) menciona un año que podría haber sido 1549 y habría comenzado el 1º de enero. Este año estaba conformado por 18 meses de 20 días (cuyos nombres no aparecen) y por cinco días complementarios. El texto del folleto parece atribuir dicho calendario a un fray Francisco de las Navas, que, según otras fuentes, habría sido misionero con los indios popolocas.

Tabla de los meses totonacos de años que comienzan el 17 de noviembre (antes o después de la corrección propuesta de Tlanca'lixquin*)*

	Fechas totonacas	Meses totonacos actuales (según Enrique Cruz)	Meses totonacos corregidos	Meses aztecas
1	17 noviembre – 6 diciembre	*Xtayat qui'hui'*	*Xtayat qui'hui'*	*Cuahuitl ehua*
2	7 diciembre – 26 diciembre	*La'xun*	*La'xun*	*Tlacaxipehualiztli*
3	27 diciembre – 15 enero	*Tapac taxtu*	*Tlanca' lixquin*	*Tozoztontli*
4	16 enero – 4 febrero	*Tlanca' lixquin*	*Palh lixquin*	*Hueytozoztli*
5	5 febrero – 24 febrero	*Palh lixquin*	*Tapac taxtu*	*Toxcatl*
6	25 febrero – 16 marzo	*Pichi hua't*	*Pichi hua't*	*Etzalcualiztli*
7	17 marzo – 5 abril	*Maca taxtu*	*Maca taxtu*	*Tecuilhuitontli*
8	6 abril – 25 abril	*Maca patinit*	*Maca patinit*	*Hueytecuilhuitl*
9	26 abril – 15 mayo	*Smulaja*	*Smulaja*	*Tlaxochimaco, Miccailhuitontli*
10	16 mayo – 4 junio	*Sicu'lanan*	*Sicu'lanan*	*Xocotl huetzi, Hueymiccailhuitl*
11	5 junio – 24 junio	*Sihuinit*	*Sihuinit*	*Ochpaniztli*
12	25 junio – 14 julio	*Cuhuacna*	*Cuhuacna*	*Pachtontli*
13	15 julio – 3 agosto	*Stacnan cuhuacna*	*Stacnan cuhuacna*	*Hueypachtli*
14	4 agosto – 23 agosto	*Kalhkosot*	*Kalhkosot*	*Quecholli*
15	24 agosto – 12 septiembre	*Kechit*	*Kechit*	*Panquetzaliztli*
16	13 septiembre – 2 octubre	*Lhac puxama*	*Lhac puxama*	*Atemoztli*
17	3 octubre – 22 octubre	*Tlanca' lhtucutlit*	*Tlanca' lhtucutlit*	*Tititl*
18	23 octubre – 11 noviembre	*Palh lhtucutlit*	*Palh lhtucutlit*	*Izcalli*
	12 noviembre – 16 noviembre	*Xtaka quilhtamacu*	*Xtaka quilhtamacu*	*Nemontemi*

5. RELACIONES SECULARES ENTRE TEOTIHUACAN Y LOS TOTONACOS

a) *Antigua presencia de totonacos en Teotihuacan, según Torquemada*

El cronista franciscano fray Juan de Torquemada, en su gran obra conocida con el nombre abreviado de *Monarquía indiana*, nos dice que a finales del siglo XVI, pudo pasar una larga temporada en el convento de su orden en Zacatlán y que pudo ganarse la confianza de los dirigentes indígenas de ese gran pueblo totonaco. Éstos le dieron a conocer las tradiciones históricas de su pueblo. De manera especial, le compartieron que, antaño, los totonacos habían estado presentes en Teotihuacan y que habían construido (o participaron en ello) las grandes pirámides del Sol y de la Luna. (Torquemada, *Monarquía indiana*, libro III, capítulo XVIII, t. 1, pp. 381-385).

b) *Éxodo final de los totonacos hacia los cerros de la Sierra de Puebla*

Torquemada supo así que, más tarde, los totonacos habían abandonado Teotihuacan para ir a instalarse en los cerros de la región de Zacatlán (y de Huey-tlalpan, Puebla), dónde aún viven en la actualidad. Según esta información, los ancestros de los totonacos habrían estado presentes en Teotihuacan a principios de nuestra era, época en la que, como ahora sabemos, se construyeron las dos grandes pirámides. Pero el texto de Torquemada no precisa la época en la que dichos indios abandonaron Teotihuacan y partieron a la sierra. Con el fin de precisar la fecha de este esencial desplazamiento, nos pareció necesario recurrir a la información proporcionada por la *Relación de Tetela*, (*Relaciones geográficas del siglo XVI* publicadas por René Acuña en el tomo II de sus *Relaciones de Tlaxcala*, México, 1985, pp. 403-436).

Tetela es, aún hasta nuestros días, un importante pueblo al suroeste de la Sierra Norte de Puebla. Sus indios hablan nahuat. Los ancestros de estos indios nahuas ya estaban ahí en la segunda mitad del siglo XVI y parece ser que en aquel entonces sus dirigentes conservaban aún algunos antiguos manuscritos pictográficos de carácter histórico, en donde los principales acontecimientos del pasado eran fechados con los signos (o glifos) cronológicos del calendario mesoamericano. Fue, tal vez, gracias a estos códices que dichos indios pudieron responder a las preguntas históricas que el corregidor Juan González les hizo el 29 de octubre de 1581.

Estos nahuas de Tetela le dijeron pues al corregidor que sus más antiguos ancestros habían sido chichimecas, originarios de la región de las siete cavernas míticas de *Chicomoztoc*, ubicada a más de 300 leguas al oeste. Éstos habrían partido para ocupar lo cerros de la Sierra Norte de Puebla y fundar ahí el pueblo de Tetela, 362 años antes de la investigación de 1581, es decir, en el año 1219 de nuestra era. Encontraron la región poblada por indios totonacos que fueron vencidos, sometidos y obligados a irse a otra parte.

Son estos totonacos los que nos interesan de manera particular. La información

complementaria sobre ellos nos fue proporcionada, el mismo día de la investigación, por los indios de San Juan Tututla, otro pueblo nahua de los alrededores, igualmente sujeto de Tetela. Según ellos, los totonacos conquistados por los chichimecas no eran en sí originarios de la Sierra de Puebla. Estos totonacos, cuyo nombre significa hombres de tierra caliente, habrían llegado desde el oriente 763 años antes de la investigación, es decir, en el año 818 de nuestra era.

Tal fecha sería valiosa para intentar situar la época de llegada de los totonacos a la Sierra de Puebla. Pero, antes que nada, hay que saber si estos inmigrantes venían del este o del oeste. Ahora bien, hasta aquí hemos estado desarrollando la idea de los informantes totonacos de Torquemada, según los cuales, los totonacos habrían salido de Teotihuacan y habrían caminado hacia el este, hasta llegar a los cerros de la región de Zacatlán (y también de Huey-tlalpan y Tetela). Pero los nahuas de San Juan Tututla dijeron, en cambio, que en 818 d.C, la Sierra de Puebla fue ocupada por totonacos que llegaron de la región de donde sale el Sol.

Personalmente, estimamos que la tesis de Torquemada es más aceptable. Efectivamente, para Torquemada y para sus informantes de Zacatlán, era evidente que los antiguos totonacos, cuando llegaron de Teotihuacan a la Sierra de Puebla, habían continuado enseguida su marcha hacia el este, hasta alcanzar de esta manera las tierras bajas de la costa del Atlántico e incluso, hasta Cempoala, cerca de Veracruz (Torquemada, libro III, capítulo XVIII). Esta manera de ver las cosas se basaba en antiguas tradiciones totonacas de Zacatlán y esto parece ser bastante aceptable para los investigadores modernos. En cambio, la idea según la cual, en 818 d.C, los totonacos habrían partido de la costa del Atlántico para poblar la Sierra de Puebla no parece ser más que una idea reciente de los nahuas de San Juan Tututla. Esta opinión parece estar únicamente fundamentada en el hecho de que el nombre que se usaba en aquel entonces para llamar a los totonacos se refiere a ellos como hombres de tierra caliente. Pero este nombre se les adjudicó en una época reciente y, evidentemente, no se usaba a finales de la época de Teotihuacan.

Finalmente, nosotros estimamos que los totonacos estuvieron presentes en Teotihuacan en el transcurso de los primeros siglos de nuestra era. Sin duda se apartaron después de su metrópoli para dirigirse hacia el este, pero que el contacto no se perdió sino hasta mucho tiempo después. Quizá el totonaco se hablaba en Teotihuacan, probablemente junto con otras lenguas, de las que no estamos bien informados. Los antiguos totonacos conocieron y utilizaron, ciertamente, el calendario de Teotihuacan, pero tal vez tenían el suyo.

No contamos con ninguna descripción antigua del calendario de Teotihuacan. Prácticamente, sólo sabemos de él por glifos cronológicos aislados, esculpidos, grabados o pintados en monumentos o en objetos arqueológicos. Varios eruditos, entre ellos Alfonso Caso (1936 y 1966), han estudiado estos glifos. Han intentado interpretarlos, hacerlos hablar, por así decir. Pero dicha tarea es difícil, pues hacen falta datos comparativos que no sean los del calendario náhuatl.

En el transcurso de los dos últimos siglos, algunos etnólogos han descubierto y descrito varias supervivencias del antiguo calendario mesoamericano, supervivencias que formaban parte de las tradiciones vivas de algunos pueblos indígenas actuales de Guatemala, Chiapas y Oaxaca. Pero, entre dichos pueblos, los totonacos son los únicos que mantuvieron relaciones estrechas y prolongadas con Teotihuacan. Nos parece, pues, que las tradiciones, a veces confusas, que recabamos en Ozomatlán y en Tepetzintla, no deben ignorarse, dado que pueden aportar algunos datos nuevos, útiles para los especialistas que buscan reconstituir el antiguo calendario de Teotihuacan. Sin embargo, la tarea científica que sigue pendiente en este terreno se ha vuelto difícil debido a nuestro insuficiente conocimiento sobre el totonaco antiguo, lo que da como resultado que no entendamos el sentido de muchos de los nombres de los días y los meses en esta lengua.

6. EL CALENDARIO NÁHUATL EN LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

a) *La investigación y sus lagunas*

Fue en marzo de 1991 cuando oímos hablar por primera vez sobre la supervivencia del calendario mesoamericano en algunos pueblos nahuas de nuestro sector de estudio. Nuestro primer informante, Emeterio Hernández, tenía 50 años en aquel entonces. Había nacido en 1940 en el pueblo nahua de Cuaxicala, en donde había vivido hasta 1965, antes de irse a vivir a la ciudad de Xicotepec. Nos dijo que cuando era joven, todos los indios de Cuaxicala conocían los días y los meses de este calendario y que no se llevaba a cabo ninguna acción importante antes de haber consultado a un “sabio” *tlamatque*, respecto al día propicio para eso. Posteriormente, los indios de Cuaxicala y los pueblos vecinos habían dejado de interesarse en este calendario, que no tardó en ser olvidado. El mismo Emeterio apenas recordaba dos o tres nombres de días, pero no se acordaba de ninguno de los nombres de los meses de 20 días, cuyo papel no le quedaba claro. Su suegra, Prudencia Vargas de Ribero, que había nacido hacia 1920 en un apartado pueblo nahua llamado Tenahuatlán, intervino en la discusión. Dijo que, cuando era joven, hacia 1930-1940, el calendario indígena aún desempeñaba un papel importante en la vida de todos en Tenahuatlán. Los curanderos y las parteras recurrían todo el tiempo a él para fechar sus ritos. Los dos hermanos de Prudencia, mayores que ella, pero que no eran curanderos, sabían perfectamente en aquel entonces la secuencia de los días y de los meses y todas sus actividades se realizaban de acuerdo a dicho calendario. En 1991, Prudencia, alejada de su pueblo desde hacía 30 años y metida de lleno en las labores domesticas, había olvidado los antiguos meses. Pero nos dio los nombres de los siguientes días: *cipactli* o *cipactonalli*, *yeyecatonalli*, *cuetzpaltonalli*, *cuhuatzintli* o *cuhuatonalli*, *ozomatli*, *acatonalli*, *cuauhtonalli*, *oltzintli*, *tecpatl* o *tecpatonalli* y *xochitonalli*. Al final, citó dos palabras que nos parecen nombres de meses más que nombres de días: *cihuatzintli* y *telpochpan*. Añadió que *tecpatl* era un buen día para llevar a cabo las ceremonias llamadas *costumbres* y que a los niños nacidos en un día

xochitonalli les gustarían la música y las fiestas. Los nombres de días así obtenidos son formas locales de los nombres de los días aztecas. En cuanto a *cihuatzintli*, al parecer remplaza a *cihua ilhuitl* que era uno de los nombres que se daba en Tlaxcala al primero de los meses aztecas. Estas precisiones interesantes, pero fragmentadas, hicieron que fuéramos a buscar confirmaciones o complementos de información en los pueblos de Cuaxicala y Tenahuatlán. El contacto directo con Cuaxicala se dio en mayo de 1992 y permitió, poco después, el descubrimiento del *Códice de Xicotepec*, que se había conservado en el lugar por más de cuatro siglos (Stresser-Péan, 1995). Este documento pictográfico de origen *acolhua* contenía anales históricos basados en el sistema cronológico azteca, con sus cuatro días "portadores de años": *acatl*, *tecpatl*, *calli* y *tochtli*. Ahí encontramos los glifos de 10 de los 20 nombres de días nahuas, de los que hablaremos más adelante. Nuestras investigaciones fueron menos fructíferas en lo concerniente a las supervivencias actuales de dicho calendario, a pesar del apoyo de Honorio González, que, como presidente municipal auxiliar, había procurado mantener las antiguas ceremonias. Nos fue posible obtener una lista casi completa de los nombres de días, con sus valores adivinatorios. Pero, los nombres de los meses realmente se habían olvidado. Estos datos sobre los días fueron confirmados en diciembre de 1992, gracias a José Rafael Cáceres, un viejo curandero que vino a vernos del pueblo vecino llamado Alseseca. Este señor, José, nacido hacia 1922, no había conocido a los grandes "sabios" indígenas de antaño. Sin embargo, reconoció sin titubeos todos los nombres de días del calendario azteca, excepto *cipactli*, *ocelotl* y *cozcacauauhtli*, palabras desconocidas en el dialecto náhuatl local. Finalmente, la investigación de Cuaxicala fue confirmada y algo complementada en mayo de 1997.

Tenahuatlán, pueblo alejado, ubicado entre cerros escarpados, se hizo más accesible en 1997, gracias a que se abrió un camino de terracería. Aquí nos enseñaron ídolos de piedra conservados en la iglesia y recordaron para nosotros la crisis de 1928, que había culminado con el entierro ritual del *teponaztli* y del tambor vertical. El fiscal de la iglesia, Alberto González, nos proporcionó 16 de los 20 nombres de días. Se acordaba de algunos meses de 20 días, sobre todo de *cuahuitl ehua* y, quizá, de *xocotl huetzi*, pero no sabía ubicarlos bien en el tiempo. Nos aseguró que el año tradicional comenzaba en marzo, tal vez el día primero, con una fiesta rural dedicada al ídolo llamado 9-Viento o *Chicnaui Yeyecatl*, para lograr buenas cosechas. Para intentar complementar esta información, organizamos una reunión con las cuatro mujeres más viejas de Tenahuatlán, cuyas edades iban de los 50 a los 80 años. Esta reunión fue interesante, pero no aportó nada nuevo sobre el calendario.

Más al oeste, pudimos obtener información aislada en Nopala y Huilacapixtla, confirmando que, antes, la mayoría de los pueblos nahuas del municipio de Huauchinango, entre el río Totolapa o Necaxa, y el río Pahuatlán, conocían el calendario. En San Agustín, cerca de Xicotepec, Julián Ortiz de la Luz nos proporcionó algunos detalles interesantes en 1992 y 1998. En mayo de 1998, en Coacuila, al sur de Huauchinango, pudimos hablar largamente con José Santiago Mata, el más renombrado de los sabios curanderos de este pueblo. Recordaba la existencia de los días y de los

meses de 20 días del antiguo calendario, pero no tenía ninguna precisión de los mismos. Veneraba el recuerdo de 9-Viento, sin darle, no obstante, una importancia primordial.

Varios de nuestros informantes nahuas se sabían visiblemente la mayoría de los días del antiguo calendario. Les pedimos que nos los dijeran en orden, lo cual hicieron lo mejor que pudieron, comenzando con *cipactli* o *cipactonalli*. Otros informantes nos dijeron que se sabían esos nombres, pero que ya no se acordaban del orden en que iban. En este caso, lo que hicimos fue citarles uno por uno los días del calendario azteca, preguntándoles cada vez si lo conocían y lo que sabían de él. En ambas situaciones, la lista que sacamos quedó incompleta, dado que faltaron nombres correspondientes a los días aztecas *ocelotl* y *cozcacuauhtli*. Efectivamente, estas palabras no existen en el dialecto náhuatl del sector, en donde al jaguar se le dice *tecuahquet* y el buitre real es desconocido. Es probable que los "sabios" indígenas de antes hayan compartido los nombres de los días y los meses en náhuatl clásico y por eso los curanderos actuales hayan olvidado esos nombres, que no entienden o entienden mal.

b) *Los 20 días del calendario náhuatl actual de la sierra*

Citaremos el nombre de cada uno de estos días en su forma dialectal, pero precedido por su forma azteca, en náhuatl clásico. Además, presentaremos, a la derecha, el glifo de aquellos días que figuran en el *Códice de Xicotepec* (Stresser-Péan, 1995, pp. 27-30). Dichos glifos son de estilo azteca, como podía esperarse de un manuscrito de origen acolhua.

1 *(Cipactli). Cipactonalli*

Emeterio Hernández y su suegra Prudencia nos mencionaron, sin titubeos y sin mayor comentario, el nombre de este primer día. Varios de nuestros otros informantes habían olvidado este nombre. Otros, que se acordaban de él, lo consideraban más bien como un día fasto, pero algo incierto. En los mitos, el gran señor del agua y del relámpago, que vive en el fondo del océano oriental, a veces es llamado *Cipactli*. Es el cocodrilo mítico de la Tierra, cuyas fauces abiertas, en estilo azteca, representan al día *Cipactli* en el *Códice de Xicotepec*.

2 *(Ehecatl). Yeyecatonalli* o *ecatonalli*

Día del aire y el viento. En principio, es un día nefasto, pero con el numeral 9, el día *Chicnaui yeyecatl*, 9-Viento, se convierte en el nombre de un poderoso personaje sobrenatural, espíritu del maíz y la vegetación, reformador del mundo y héroe civilizador, que puede identificarse con el dios azteca Quetzalcóatl, al que también llamaban 9-Viento.

3 *(Calli). Caltonalli*

Día de la casa. Considerado como un día fasto, un buen día para la siembra y para todos

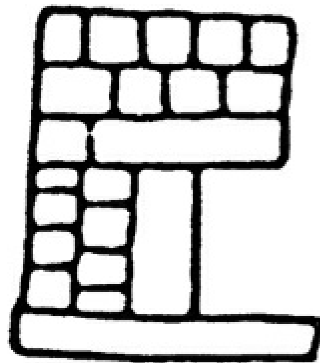
los trabajos del campo. En el *Códice de Xicotepec* este día aparece representado por una casa con techo de terraza, como las de las regiones secas del altiplano.

4 *(Cuetzpallin). Cuetzpaltonalli*

Día del lagarto. Día considerado más bien fasto, pero algo incierto, dependiendo del numeral que lo acompañe. Es el día de la mazorca, un buen día para hacer ofrendas en su favor, sobre todo a finales de noviembre, época de la fiesta de los elotes, fiesta que se dedica a estos elotes recién cosechados.



(Cipactli). Cipactonalli. Códice de Xicotepec, *Sección 9.*



(Calli). Caltonalli. Códice de Xicotepec, *Sección 5.*

5 *(Coatl). Cuhuatonalli* o *coatzintonalli*

Día de la serpiente. Es un día del maíz, un buen día para las cosechas, un día fasto en general.

6 *(Miquiztli). Mihquitonalli* o, a veces, *Mihcapatonalli*

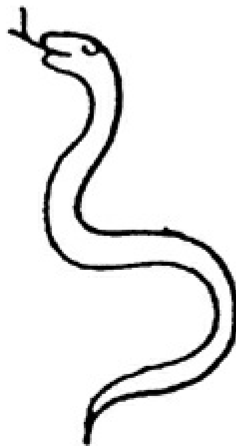
Día de la muerte. Es un día nefasto. Los niños nacidos en este día están expuestos a morir prematuramente si no se lleva a cabo una ceremonia para cambiar su destino.

7 *(Mazatl). Mazatonalli*

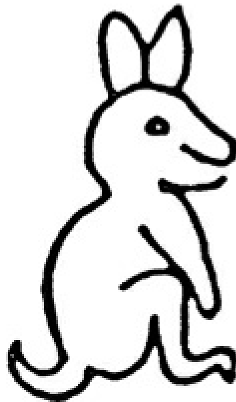
Día del venado. Es un buen día, un día fasto. Se dice que es el día de los niños y su madre. A veces se dice que los que nacen en este día tienen oportunidad de volverse ricos.

8 *(Tochtli). Tochtonalli*

Día del conejo. Día nefasto. Se dice que los niños nacidos en este día no tendrán firmeza de carácter y están destinados a convertirse en alcohólicos. En este día es conveniente hacer, tanto en la casa como en la iglesia, una ceremonia para intentar curar a los borrachos de su vicio. En el *Códice de Xicotepec*, este día está representado por el dibujo de un conejo sentado (cuya imagen también podemos ver en las manchas de la luna llena).



(Coatl). Cuhuatonalli. Códice de Xicotepec, *Sección 13*.



(Tochtli). Tochtonalli. Códice de Xicotepec, *Sección 9*.

9 *(Atl). Iyauhtonalli* o *atonalli*

Día del agua, considerado nefasto.

10 *(Itzcuintli). Itzcuintonalli*

Día del perro, considerado particularmente nefasto. Es un día de fuego, el día del fuego malo que se compara con un perro llamado *itzcuintli*, aunque, en lenguaje común, "perro" siempre se dice *chichi*. Emeterio Hernández, nacido en Cuaxicala, decía que el fuego "muerde como un perro" y que la palabra *itzcuintli* también quiere decir "fuego" y que puede usarse para referirse a la "lumbre". Los niños nacidos en este día pasan por tener grandes oportunidades de convertirse en obsesos sexuales y por tener una muy mala conducta con las mujeres, hasta el punto de provocar escándalos. Pero, en este día, puede llevarse a cabo una ceremonia especial para intentar curarlos de su vicio. El día "perro" también es propicio para intentar reconciliar a las parejas separadas.

11 *(Ozomatli). Ozomatonalli*

Día del mono y de los árboles. Buen día fasto. Es el día de los animales salvajes, pero también el de las buenas esposas y de las buenas amas de casa. En el siglo XVI, el día 8-Mono tenía el nombre de calendario de un "ídolo" que menciona, sin precisiones, fray Andrés de Olmos en el proceso del cacique de Matlatlán. Hasta nuestros días, los quichés de Guatemala, particularmente los de Momoztenango, siguen celebrando el día 8-Mono, según Schultze-Jena (1933, p.31). En el *Códice de Xicotepec*, este día está representado por una cabeza de mono de estilo azteca, con un ojo redondo y pelos erizados.



(Ozomatli). Oxomatonalli. Códice de Xicotepec, *Secciones 13 y 14.*

12 *(Malinalli). Malinaltonalli*

Día de los torbellinos. Es un mal día, nefasto.

13 *(Acatl). Acatonalli*

Día de la caña, considerado como un día del fuego. Es un buen día, particularmente para las siembras. Recordemos que fue en este día, en 1539, cuando los indios de Matlatlán irguieron un mástil en honor al "ídolo" llamado 8-Mono, lo que fue denunciado a fray Andrés de Olmos. Se sabe que entre los antiguos aztecas y totonacos, las fiestas del fuego incluían un mástil ritual erguido.

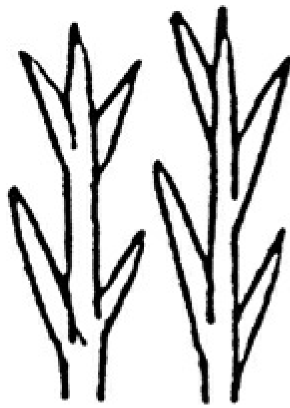
14 *(Ocelotl). Tecuantonalli* (¿?)

Día del jaguar. Es un día nefasto, un día de mala suerte. En Tenahuatlán, Honorio

González nos proporcionó el nombre de *tecuantonalli* como día del jaguar, pero dicho nombre no lo usaban nuestros otros informantes. El dialecto regional desconoce la palabra *ocelotl*, del náhuatl clásico, y llama al jaguar *tecuani* o *tecuahquet*: "el que nos come", "el comedor de hombres". Sin embargo, el 17 de diciembre de 1992, el viejo José Rafael Cáceres, de Alseseca, nos dijo, de manera espontánea, en náhuatl clásico, el nombre del día *ocelo tonalli*.

15 *(Cuauhtli). Cuahtonalli* o *cuauhtzintonalli*

Día del águila. Es un día nefasto, "un día de vientos malos". Al sureste de Huauchinango, existe un pueblo importante llamado Chiconcuauhtla. Nuestros mejores informantes sabían reconocer que este pueblo llevaba un nombre de calendario, el nombre del día 7-Águila, *chicome-cuauhtli*. En el *Códice de Xicotepec*, el glifo de este día es una cabeza de águila de pico curvo y plumas levantadas.



(Acatl). Acatonalli. Códice de Xicotepec, *Sección 9.*



(Cuauhtli). Cuauhtonalli. Códice de Xicotepec, *Sección 12.*

16 *(¿Cozcacuauhtli?)*

Alberto González, de Tenahuatlán, dijo conocer, por tradición, que la palabra *cozcacuauhtli*, había sido antaño el nombre del día 16, pero que no sabía qué significaba. Nuestros otros informantes simplemente declararon que no reconocían esta

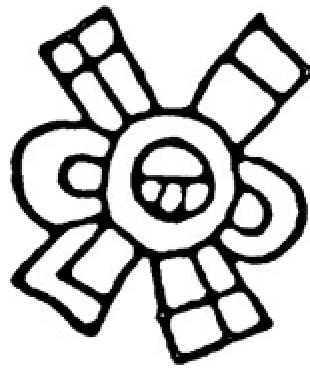
palabra que les decíamos, pues no existe en su dialecto náhuatl regional. Agregaron que no recordaban lo que había sido antes el nombre del día 16. Ignoraban por completo la existencia del buitre real (*Sarcoramphus papa*), que no habita en la Sierra de Puebla.

17 *(Ollin). Oltonalli* u *oltonaltzintli*, o *toteco dyos i tonal*

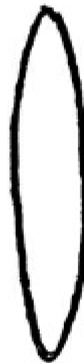
Considerado como día de "Dios nuestro Señor" y del Sol. Es un muy buen día fasto. En el *Códice de Xicotepec*, el glifo de este día es un esquema del que aparece al centro del famoso calendario azteca y que representa al Sol.

18 *(Tecpatl). Tecpatonalli* o *tecpatzintonalli*

Los indios conocen la palabra *tecpatl*, "pedernal", pero ya no recuerdan los chuchillos de pedernal para sacrificios de antaño. Únicamente dicen que *tecpatl* es el día en que las parteras cortan el cordón umbilical de los recién nacidos con una hoja de pedernal o de obsidiana, y que, por extensión, también es el día de todas la madres de familia trabajadoras. El glifo de este día es el de un antiguo cuchillo de pedernal para sacrificios.



(Ollin) Oltonalli. Códice de Xicotepec, *Sección 10.*



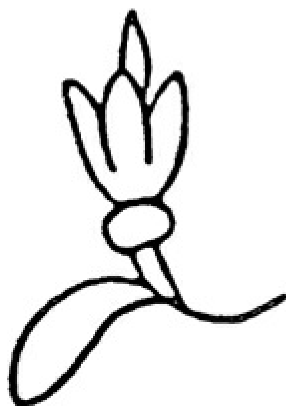
(Tecpatl). Tecpatonalli. Códice de Xicotepec, *Sección 10.*

19 *(Quiauitl). Quiyauhtonalli, Quiyahuitonalli*

Día de la lluvia, de la tormenta y el relámpago. Día que puede ser fasto o nefasto.

20 *(Xochitl). Xochitonalli* o *xochitonaltzintli*

Día de las flores. Muy buen día fasto. Es el día más propicio para pedir favores tanto a Dios como a los espíritus de la naturaleza y para hacer ofrendas para el apoyo de estas peticiones. Se dice que los niños nacidos en este día serán ricos o estarán predispuestos a convertirse en "sabios" adivinos *tlamatque*, músicos o jefes de danzas. Si *xochitonalli* resulta ser, además, el último día del mes (de 20 días), todos los deseos que se han manifestado en dicho día tienen posibilidades de realizarse.



(Xochitl). Xochitonalli. Códice de Xicotepec, *Sección 19.*

Los nahuas actuales de la Sierra de Puebla ya sólo recuerdan parcialmente, de manera simplificada, el antiguo calendario de los días o *Tonalpohualli*. Ya no clasifican los días por series de "señores del Día" y "señores de la Noche". Sobre todo, ya no parecen preocuparse por el orden de los años de su calendario, pero esto es relativamente nuevo. Efectivamente, en el último cuarto del siglo XVI, el autor del *Códice de Xicotepec*, que quería hacer historia, aún conocía los cuatro días "portadores de año" de los aztecas: *acatl*, *tecpatl*, *calli* y *tochtli*.

c) *Pocos recuerdos sobre los antiguos meses del calendario náhuatl de la sierra*

Ninguno de nuestros informantes fue capaz de hacernos una lista con los 18 antiguos nombres de los meses de 20 días. Reconocieron varios de los antiguos nombres aztecas de meses que les mencionamos, particularmente en Tenahuatlán, pero esto no siempre se confirmó luego. Fue el caso particular de los nombres *cuahuitl ehua*, *tlacaxipehualiztli* y *xocotlhuetzi* (no siendo el caso de *toxcatl*). De ahí, para nosotros, la tentación a creer que, en la sierra, los "sabios" adivinos nahuas de antes se transmitían estos nombres de meses aztecas en náhuatl clásico y, por lo mismo, en nuestros días, los indios no entienden bien estos nombres aztecas, acostumbrados a su dialecto náhuatl regional. Esto sigue siendo posible, pero dudoso. Tal vez también hubo nombres de meses en este dialecto, pero terminaron por ser olvidados. Hemos mencionado que la anciana Prudencia Vargas, originaria de Tenahuatlán, después de habernos dicho varios nombres

de días, agregó sin mayores comentarios, dos palabras que nos parecieron podían ser nombres de meses: *cihuatzintli* y *telpochpan*. Ahora bien, sabemos que en el siglo XVI, sobre todo en Tlaxcala, el primer mes, *atlcahualo* o *cuahuitl ehua*, a veces, también se lo llamaba *cihua ilhuitl*, lo que quiere decir "fiesta de las mujeres". Y, en nuestros días, en Huilacapixtla se nos aseguró que el año del calendario de antes daba comienzo con una "fiesta de las mujeres". En cuanto a la palabra *telpochpan*, que podría significar "tiempos del joven", al parecer se refiere al recuerdo del dios Tezcatlipoca, a quien a menudo se lo llamaba Telpochtli "el joven" y que era el patrón del mes *toxcatl*.

d) *Conclusiones sobre el calendario náhuatl de la sierra*

A reservas de nuestra ignorancia sobre los nombres actuales de los meses en náhuatl y sobre el significado de los nombres de meses totonacos, nos parece que el calendario tradicional de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla era similar al calendario totonaco y que representaba una forma empobrecida del calendario de los antiguos aztecas.

XVI. LA FORMACIÓN Y EL FIN DEL MUNDO

1. CREENCIAS SOBRE LA FORMACIÓN Y EL FIN DEL MUNDO

a) *Transmisión del conocimiento del pasado*

Los pueblos indígenas del área cultural mesoamericana siempre han puesto un interés especial en recordar su pasado histórico o mítico. Desde tiempos prehispánicos, el recuerdo de ese pasado se conservaba, sobre todo, a través del ejercicio de la memoria hablada, pero en aquel entonces ésta se ayudaba de manuscritos pictográficos llamados "códices" o "lienzos". Varios de estos manuscritos se han conservado hasta nuestros días, en territorios del altiplano mexicano y la región mixteca del actual estado de Oaxaca. A veces, después de la Conquista, estos valiosos recuerdos del pasado fueron transcritos con caracteres latinos por los indios (casi todos nahuas del centro de México), a los que los misioneros enseñaron a usar nuestro alfabeto. Fue de este modo como, en 1558, un texto esencial, llamado *Leyenda de los soles*, se escribió en náhuatl en la ciudad de México o en sus alrededores. Por la misma época, en Guatemala, se redactó en secreto, en quiché, el famoso manuscrito conocido con el nombre de *Popol Vuh*. Por desgracia, en aquel entonces no se contó con indios que escribieran con caracteres latinos el contenido de los códices mixtecos, históricos o míticos, lo que hizo que dichos manuscritos permanecieran incomprensibles, hasta los trabajos del doctor Alfonso Caso, en los años 1956-1960. Varios textos que habían sido escritos en el siglo XVI, en lengua náhuatl, sólo los conocemos en la actualidad por antiguas traducciones o interpretaciones en español. Es particularmente el caso de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en donde el título mismo indica que su contenido es el comentario sobre pictografías ahora perdidas.

b) *Una versión azteca de los orígenes del mundo*

Una hermosa relación azteca (en español) sobre los orígenes del mundo es, quizá, la de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1892, pp. 228-233), en donde, de entrada, se menciona a una pareja de divinidades supremas Tonacatecutli y Tonacacihuatl (El Señor y la Señora de Nuestra Carne), que existía desde siempre y que residía en la cima del cielo. Esta pareja engendró cuatro hijos, los cuatro grandes dioses: Camaxtli, Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli. Estos dos últimos se encargaron de comenzar a crear y a organizar el universo, lo cual se narra de manera confusa y desordenada. Se dice que, primero, se creó al primer hombre y la primera mujer, *Oxomoco* y *Cipactonal*, cuya descendencia estaba destinada a trabajar dentro de los claroscuros de una época en donde aún no existía el paso de los días y las noches. Luego, el texto menciona la creación del cielo y la tierra, el agua, el fuego y el mundo

subterráneo de las divinidades de la muerte. La tierra se hizo con un cocodrilo mítico que flotaba en las aguas. Después, fue necesario juntar los esfuerzos de los cuatro dioses mencionados para crear al dios de la lluvia, Tláloc y a su mujer, Chalchiuhtlicue, y finalmente, para formar al Sol y la Luna. Después de esto, se sucederían cuatro soles que, uno tras otro, dominaron al mundo.

c) *Creencias aztecas sobre creaciones y destrucciones sucesivas del mundo*

En la época prehispánica, los diversos pueblos nahuas del centro de México creían que el mundo, en sus inicios, había pasado por varias épocas o fases sucesivas, cada una de las cuales había llegado a su fin por una especie de cataclismo universal. Roberto Moreno de los Arcos (1967) dedicó un gran artículo al estudio de los principales documentos de origen indígena que nos hablan de esos periodos míticos. Dichos documentos, unos 10, son todos nahuas y provienen del valle de México o de la meseta de Puebla-Tlaxcala. No se sabe de dónde exactamente provienen varios de ellos, pero el resto surge de diversas ciudades, como la de México, Cuauhtitlán, Texcoco o Tlaxcala. Presentan en total seis o siete versiones diferentes sobre el orden en el que se habrían dado los periodos en cuestión.

Estas variantes sugieren que en el siglo XVI el tema general de las creaciones y las destrucciones sucesivas del mundo debía de ser extremadamente vivo e importante dentro de las tradiciones populares de los nahuas del centro de México, aunque, cosa rara, ni Sahagún ni Durán hablan sobre esto. Cada ciudad y, tal vez, cada pueblo, debía de tener su propia versión. Pero, quizá, había una de ellas predominante, conocida por todos, la que era oficialmente admitida en México-Tenochtitlan y que estaba representada en el calendario azteca, imagen del Sol actual y de sus predecesores, expuesta en el Templo Mayor de esa capital. Michel Graulich (1987, pp. 72-98) publicó un estudio completo sobre esos mitos.

Los cinco soles de las creencias de México-Tenochtitlan

Esta versión, de la que hacemos un resumen aquí, es la que encontramos en la *Leyenda de los soles* y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Dicha versión presenta una secuencia de cinco periodos sucesivos, cada uno con el nombre del día de su destrucción final, dicho nombre lleva siempre el número cuatro: 4-Viento, 4-Agua, etc. La secuencia es la siguiente:

1) Sol 4-Jaguar *Nahui ocelotl*, llamado Sol de la tierra por Motolinía. Periodo dominado por el dios Tezcatlipoca. Los hombres de entonces eran gigantes. Finalmente, fueron devorados por el mismo Tezcatlipoca, que se había transformado en jaguar.

2) Sol 4-Viento *Nahui ehecatl*. Periodo dominado por el dios del viento Quetzalcóatl, enemigo de Tezcatlipoca. A los hombres de entonces se los llevó una tempestad

hasta dejarlos en los árboles, donde se transformaron en monos.

3) Sol 4-Lluvia *Nahui quiauitl*. Periodo dominado por el dios de la lluvia de tormenta, Tláloc. Los hombres de entonces fueron fulminados o exterminados por una lluvia de fuego y transformados en pájaros.

4) Sol 4-Agua *Nahui atl*. Periodo dominado por la diosa del agua Chalchiuhtlicue. Los hombres de entonces perecieron ahogados en un diluvio y fueron transformados en peces.

5) Sol 4-Movimiento *Nahui ollin*. Es la época del Sol actual, que se había convertido en dios en Teotihuacan al arrojarse al fuego. Fue en este periodo cuando los hombres comenzaron a cultivar maíz, a rendir culto a los dioses y hacerse la guerra entre ellos, ofreciendo así su carne y su sangre para alimentar al Sol. Este periodo culminará con un temblor en toda la Tierra.

Numerosas variantes y una idea general sobre un progreso por etapas

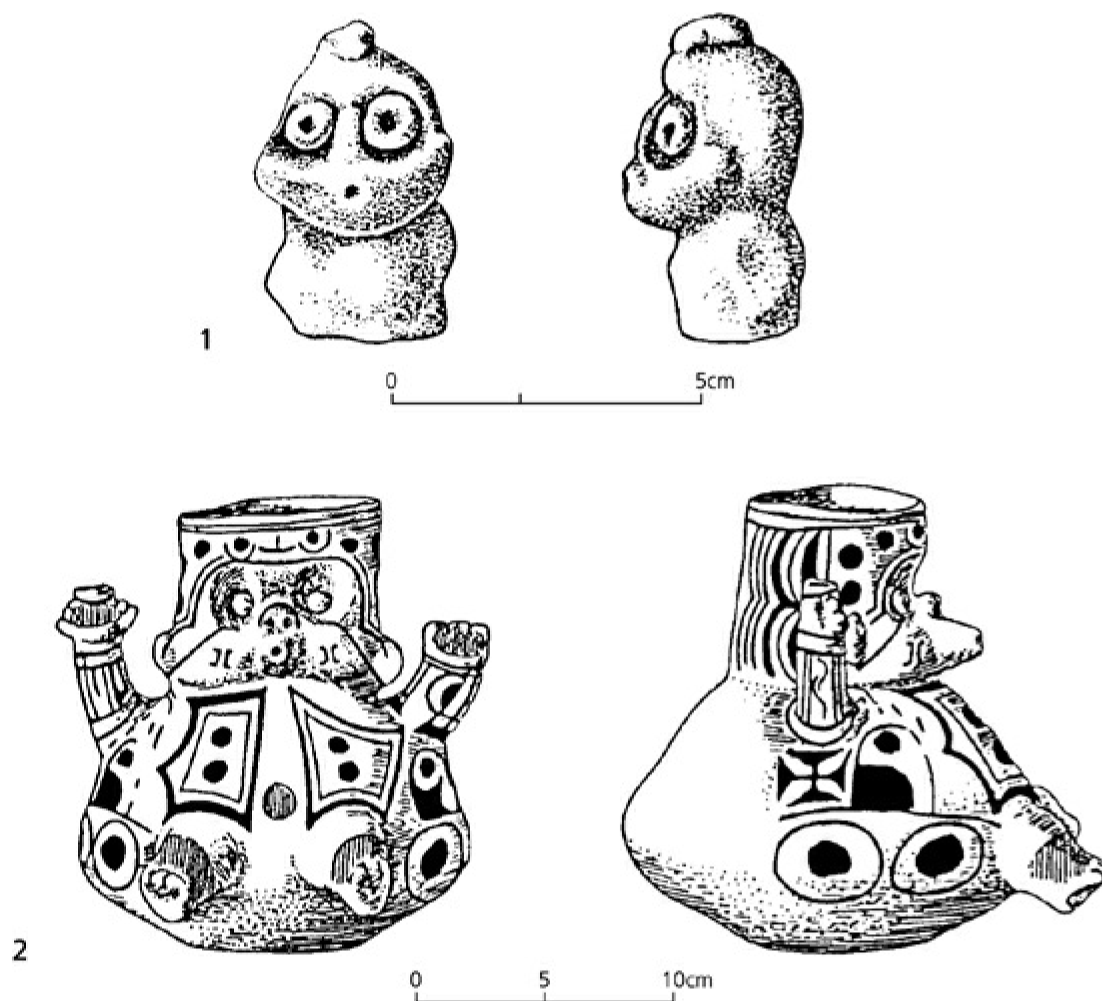
Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, p. 5) aportan otra secuencia que también es la de Motolinía (1903, pp. 346-347), y que es la siguiente: Sol de agua (con Diluvio), Sol de jaguar, Sol de lluvia (o de Rayo), Sol de viento y Sol de movimiento (o del sismo). El *Códice Vaticanus Ríos 3738*, en un conjunto de tres pictografías (ff. 4-7), proporciona cuatro periodos: Edad del agua (que es la de los gigantes y del Diluvio). Edad del viento, Edad del fuego y Edad de las flores. En la *Histoyre du Méchique* (1905, pp. 23-24), encontramos sucesivamente un Sol de jadeíta (es decir, del agua), un segundo Sol de jadeíta (probablemente de la lluvia de tormenta y del rayo), un tercero llamado Sol de tinieblas o de la noche (es decir, de la Tierra) y un cuarto llamado Sol de viento. Finalmente, Ixtlilxóchitl, que era un acolhua de la región de Texcoco, da dos versiones contradictorias. En su *Historia de la nación chichimeca* (1985, t. II, pp. 7-9), propone la siguiente secuencia: Sol de agua (con Diluvio), Sol de tierra (con gigantes), Sol de viento y, al final, el Sol actual, llamado Sol de fuego, porque está destinado a perecer entre las llamas. En su *Sumaria relación* (1985, t. I, pp. 529, 530), menciona un Sol de agua que termina por un diluvio, un Sol de viento en donde los hombres fueron transformados en monos y un Sol de tierra en donde los hombres eran gigantes llamados *Quinametin*, mismos que fueron aniquilados por un gran temblor. Muñoz Camargo (1892, pp. 153, 154), nacido en Tlaxcala, sólo admite una Edad del agua y una Edad del viento. Otras secuencias, provenientes de los pueblos mayas, fueron estudiadas por J. E. S. Thompson (1970, pp. 330-388).

La arqueología de la Huasteca demuestra la importancia de las creencias relativas al Sol de viento. Innumerables trabajos de figurillas o de objetos de cerámica zoomorfos dan muestra de monos cuya boca da la impresión de que están soplando.

Varias fuentes que acabamos de citar mencionan, con variantes, lo que comían los hombres de esos cuatro periodos: siempre eran plantas salvajes, a menudo difíciles de identificar.

En las antiguas creencias de los nahuas del centro de México, es bastante evidente

que los hombres de estos cuatro periodos desaparecieron porque eran imperfectos o demasiado atrasados. El hecho de que sólo comieran plantas salvajes quiere decir que vivían de la recolecta y no de la agricultura, y no tomaban en cuenta para nada a los dioses. En cambio, los hombres actuales, los de la quinta era, que cultivan maíz, son pues seres racionales y civilizados. Además, estos hombres han hecho un progreso moral esencial, ya que practican la religión haciendo ofrendas y rindiendo culto a los dioses que los han creado. Incluso libran entre ellos guerras sagradas, haciendo correr la sangre que, de esta manera, colma a nuestro padre Sol. Así pues, son dignos de sobrevivir. Esta idea de varias eras sucesivas que marcan un progreso material y moral de la humanidad resalta muy claramente en las versiones antiguas que acabamos de citar, pero sólo aparece de forma de verdad clara y explícita en el *Popol Vuh*, el libro sagrado de los quichés de Guatemala. Y es, tal vez, esta vaga idea general sobre un progreso de la humanidad lo que explica que sigamos encontrando, hasta nuestros días, en diversas regiones mesoamericanas, la creencia en varias generaciones sucesivas de hombres. Pero, fuera del centro de México, la idea de un cataclismo único es a menudo la más generalizada, sobre todo en la Sierra Norte de Puebla. Por lo general, este cataclismo se da en forma de diluvio, mismo que ha sido confirmado por la enseñanza de la doctrina católica, de acuerdo con la tradición bíblica.



Monos silbando. 1. Figurilla de barro cocido de Tamante, S.L.P.
2. Cerámica zoomorfa de Platanito, S.L.P.

d) *Creencias aztecas sobre el fin del mundo actual*

Ya hemos dicho que el quinto Sol tenía que terminar en un día llamado *Nahui Ollin*, es decir, 4-Movimiento. Pero la palabra *ollin*, "movimiento", se usa aquí en el sentido de temblor (sismo). La idea era pues, al parecer, que un inmenso sismo tenía que provocar el fin del mundo y la desaparición del Sol. El mundo, sumergido así en la oscuridad, iba a estar, entonces, invadido por demonios de las tinieblas llamados *tzitzimime* o *coleletin*, venidos del cielo para exterminar y devorar a los hombres.

2. Tradiciones de los indios actuales de la Sierra de Puebla sobre la formación del mundo

a) *Transmisión oral de estas tradiciones*

En la Sierra de Puebla, como en otras partes, no hay duda de que en el siglo XVI los indios, o al menos algunos de ellos, conservaban códices en donde estaban plasmadas sus memorias de manera pictográfica. La precisión cronológica de los datos históricos recabados en 1581 en Xonotla y en Tetela por el Corregidor Juan González no podría explicarse de otra manera (Stresser-Péan, 1998, pp. 59-69). Pero pronto esas pictografías perdieron su interés, cuando ya no se supo entenderlas. El *Códice de Xicotepec*, conservado de milagro, aún señala fechas precisas, pero se limita a los tiempos históricos tal vez por miedo a los tribunales eclesiásticos, que hubieran podido castigar las representaciones de tradiciones paganas sobre los orígenes del mundo.

Sin embargo, las tradiciones indígenas sobre la formación del mundo sobrevivieron en la sierra, por simple transmisión oral. Aún siguen conservándose en buena parte de las poblaciones de los tres pueblos de estos cerros. Ichon (1969, cap. 2) recabó varias versiones con los totonacos del norte. Williams García (1970 y 1972) publicó las de los tepehuas de Pisaflores. Un poco más al sur, nosotros recabamos otras con los totonacos y los nahuas del municipio de Huauchinango. Galinier (1990) publicó algunas provenientes de los otomíes de la sierra y deja para más tarde la publicación de otras de las que tomó nota. Finalmente, Taggart (1983) recogió mitos al sur de la sierra con los nahuas de Huitzilán y de Yaonahuac. S. de Pury-Toumi (1997) y la Sociedad Agropecuaria del CEPEC (1994) recogieron otras en la zona, pero cerca de Cuetzalan. A pesar de algunas diferencias, podemos encontrar cierto trasfondo común entre los mitos de estos cuatro pueblos, aunque las tradiciones otomíes sean a menudo particulares o, a veces, estén ausentes.

En la actualidad, los relatos míticos sobre la formación del mundo ya prácticamente no se narran, formal y oficialmente, con una secuencia completa, como se daba antes en Ozomatlán, en ciertas ceremonias indígenas públicas. Pero, más allá de simples cuentos o leyendas, algunas partes de dichos relatos siguen siendo conocidas y encuentran todavía, de vez en cuando, oyentes atentos, durante reuniones informales. Tales narraciones, que a veces las madres transmiten a sus hijos, a menudo son calificadas de entretenidas, instructivas y con moraleja. Algunos individuos gozan de prestigio como narradores lo que los hace sentirse algo orgullosos de su pasado. El viejo totonaco de Cuahueyatla, Ignacio Morales, recientemente fallecido, sabía presentar, con el mismo talento, tanto el mito sagrado del Sol y la Luna como el cuento profano de la mujer raptada por un mono.

Hay aquí una suerte de literatura oral, que sigue todavía viva, como lo manifiesta la riqueza misma de sus variantes. Es también una forma de transmitir el pensamiento “científico” tradicional, de ahí su tendencia a aportar frecuentemente datos etiológicos que explican, por ejemplo, las particularidades de los animales o las plantas. Pero, tenemos que admitir que esta especie de tradición presenta las debilidades habituales de la literatura puramente oral: descuido en la redacción, lagunas, oscuridades, incoherencias, contradicciones, etc. A pesar de estas reservas, estimamos que estos mitos cosmogónicos, aún vivos en la memoria de los indios actuales, a menudo, son la expresión de antiguas tradiciones cuyas grandes líneas fueron pasándose oralmente desde

tiempos prehispánicos, con adaptaciones diversas. Más adelante veremos, por ejemplo, que un buen número de estos mitos continúan dándole importancia al antiguo juego de pelota mesoamericano, que dejó de practicarse desde hace más de 400 años, pues fue prohibido por los religiosos misioneros. Estos mitos actuales merecen ser comparados con aquellos de los antiguos aztecas o mayas. Esto permite tener, en cierta medida, una idea de conjunto de las creencias indígenas mesoamericanas.

b) *Orden en que se presentan los mitos sobre la formación del mundo*

Ahora, tenemos que dar un orden a esta masa confusa de mitos para poder presentarla. Los narradores de la sierra no siempre ubican bien sus historias ni en el espacio ni el tiempo, pero nosotros pensamos que podemos, de una manera razonable, presentar los principales mitos sobre la formación del mundo en el siguiente orden, según pensamos que les corresponde:

1. La época de los gigantes.
2. El Diluvio y la historia de su sobreviviente.
3. La época del Gran Señor del mar y del relámpago, y de sus enviados que guían las nubes de tormenta.
4. Las hazañas del joven espíritu o Señor del Maíz, héroe civilizador.
5. La aparición del Sol y la Luna.
6. La perspectiva del fin del mundo actual.

Para cada uno de estos periodos, intentaremos dar las versiones totonacas, tepehuas, nahuas y otomíes de la sierra, y después compararlas con las de otras regiones indias de Mesoamérica. También citaremos algunas versiones cristianizadas.

c) *La época de los gigantes*

En el valle de México, la idea sobre la antigua existencia de gigantes se halla muy extendida desde tiempos prehispánicos hasta nuestros días. Varios documentos del siglo XVI la explican por el descubrimiento de enormes osamentas que se atribuyeron a estos gigantes, pero que, evidentemente, pertenecían a cadáveres de mamuts o de mastodontes. Los totonacos y los tepehuas de la Sierra Norte de Puebla, que casi no tenían contacto con el valle de México, no hacen mención alguna sobre gigantes en sus creencias actuales en relación con los antiguos tiempos del mundo. Lo mismo sucede con nahuas de la región de Huauchinango, que son, en su mayoría, totonacos recientemente nahuatlizados.

En cambio, los gigantes tienen un lugar importante dentro de las tradiciones de los otomíes de la Sierra de Puebla, cuyos ancestros habían llegado recientemente del valle de México. Los informantes de Galinier (1990, pp. 548-549), muy a menudo, le hablaron

también sobre esos colosos de épocas pasadas, que sólo trabajaban de noche, pero que terminaron por desaparecer o petrificarse, dejando obras incompletas que son, particularmente, acantilados y rocas de formas extrañas. Pero dichos otomíes también atribuyen a los gigantes la construcción de las edificaciones prehispánicas de la región, incluso la de algunas iglesias antiguas y monumentales, como la de Tutotepec.

Finalmente, Taggart (1983, p. 112), por otro lado, encontró el recuerdo de los gigantes dentro de las tradiciones actuales de los nahuas de Yaonahuac, pueblo del sur de la sierra en donde se habla el dialecto nahuat, llamado olmeca-mexicano (Stresser-Péan, 1998, pp. 34-56 y 84-87). Según dichas tradiciones locales, los gigantes de antaño, que vivían en tinieblas, habrían construido y después abandonado el sitio de ruinas prehispánicas cercano a Yaonahuac.

Los antiguos aztecas debían tener conceptos de arqueología mitológica similares a los de Yaonahuac, pues tendían a atribuirles a los gigantes la construcción de las pirámides de Teotihuacan y Cholula. Sahagún (1956, t. 3. p. 209) lo menciona e Ixtlilxóchitl (1985, t. II, pp. 7-8) lo confirma de una manera muy confusa. Los mitos de los pueblos mayas, que estudió Eric Thompson (1970, pp. 330-348), no hacen mención de gigantes, pero, a veces, sí de enanos, entre los antiguos precursores de la humanidad actual.

De las diversas versiones míticas que acabamos de citar, es conveniente destacar que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, los gigantes han sido objeto de dos tipos de creencias claramente contradictorias. Lo mismo los ubican en épocas muy antiguas que los consideran como seres muy recientes, que habrían construido pirámides o hasta antiguas iglesias. Recientemente, Guilhem Olivier (1997, pp. 162-165) hace referencia a la naturaleza compleja de los gigantes míticos y a sus relaciones con el dios Tezcatlipoca.

d) *Creencia en un Diluvio universal*

Versiones mesoamericanas del Diluvio divididas en dos grupos

La creencia en un mito sobre el Diluvio está muy diseminada por todo el mundo y ha sido objeto de numerosos estudios. Está presente en toda el área cultural mesoamericana, pero de manera no uniforme. De este mito, los pueblos nahuas del centro de México nos legaron relatos del siglo XVI. Se han recabado numerosas versiones actuales en diversas lenguas, desde el Istmo de Tehuantepec, en el sureste, hasta la Huasteca y la Sierra de Nayarit, en el norte. Pero los mitos del Diluvio parecen ser muy raros y no tan esenciales para los diversos pueblos mayas, antiguos o actuales, de acuerdo con J. E. Thompson (1970, pp. 340-346). Ni el *Popol Vuh*, ni los *Anales de los cakchiqueles* mencionan ningún diluvio.

Las numerosas versiones mesoamericanas, antiguas o actuales, sobre el mito del Diluvio pueden dividirse en dos grupos, dependiendo del destino final del "Noé" indio, que supo construir un "arca" para evitar ahogarse. En el primero, el sobreviviente, culpable de haber llenado de humo el cielo, es transformado en mono y no deja

descendencia humana. En el segundo, el sobreviviente se casa con su perra, transformada en mujer, y tiene hijos con ella, a pesar de que siguiera habiendo hombres sobre la tierra. Ambas versiones existen en la Sierra Norte de Puebla.

Versión sobre el Diluvio en donde el sobreviviente, convertido en mono, no deja descendencia humana

Vamos a dar aquí, como ejemplo, la versión común de todos los totonacos del norte, estudiada por A. Ichon (1969). Dicha versión es la siguiente: un hombre había comenzado a cortar árboles para desbrozar el terreno. Al regresar al siguiente día para seguir con su trabajo, se dio cuenta de que los árboles que había cortado el día anterior estaban otra vez en pie. Después de haber pasado una nueva jornada tirando otros árboles, se fue a esconder ya de noche para espiar. Pronto vio a un conejo que habló con los árboles, diciéndoles que se levantaran, lo que hicieron de inmediato. El hombre amenazó al conejo con matarlo y éste le dijo que era inútil tratar de desbrozar, pues pronto el mundo iba a estar sumergido por un diluvio. Prevenido de este modo y siguiendo los consejos del conejo, el hombre construyó un cofre de madera hermético y se encerró en él con provisiones. Pronto comenzaron a caer las lluvias diluviales que sumergieron al mundo. Cuando el cofre que flotaba tocó el cielo, el choque hizo que un perico, que estaba aferrado a esta arca de salvación, sangrara, de ahí la cubierta de plumas rojas que distingue en la actualidad a la especie llamada *Amazona viridigenalis*. Cuando las aguas bajaron, el cofre terminó por ser depositado en el suelo. El hombre salió y vio tirados muchos peces muertos, que eran restos de los hombres que el Diluvio acababa de aniquilar y de metamorfosear. Para poder alimentarse de ellos, el hombre hizo fuego frotando dos pedazos de madera. Pero el humo que salió de esa pequeña hoguera subió muy alto, hasta llenar el cielo, que para entonces resplandecía por ser nuevo. El Señor del Mundo, que vivía en la cima del universo, se incomodó por esto. Le encargó al buitre ir a ver qué pasaba y que apagara el fuego. Sólo que el buitre, por su voracidad, olvidó su misión y se quedó en tierra, dándose un banquete con los cadáveres. Después de haber enviado a otros mensajeros, entre ellos el gavilán y el colibrí, el ser supremo se decidió a bajar él mismo a la Tierra. Apagó el fuego y castigó al culpable poniéndole la cabeza en el lugar del culo, lo que lo transformó en mono.

Esta versión domina en el norte de la Sierra de Puebla, donde es contada por todos los totonacos al norte y al sur del río Pahuatlán, así como por sus vecinos, los tepehuas. También es la versión de los nahuas del municipio de Huauchinango, que tal como lo habíamos mencionado, son en su mayoría totonacos nahuatlizados. En el sur de la sierra, en cambio, sólo la encontramos entre los nahuas de los alrededores de Cuetzalan. También se refieren a ella en el norte del Istmo de Tehuantepec, región que tiene muchas tradiciones en común con la Sierra de Puebla, sobre todo entre los popolocas de Soteapan, según Foster (1945, pp. 235-239), y entre los popolocas-mixes de Sayula, según Guido Münch (1983, pp. 160-162). Finalmente, y de manera particular, era probablemente la versión de los nahuas del valle de México y del altiplano central mexicano, pues la encontramos en la *Leyenda de los soles* (1945, pp. 119-120), con la

única diferencia de que el hombre que había comenzado el fuego fue transformado en perro en vez de mono.

Versión sobre el Diluvio, donde el sobreviviente tiene descendencia con su perra convertida en mujer

En el sur de la Sierra Norte de Puebla, en Huitzilán, con los nahuas, Taggart (1983, pp. 194-195) recabó otra versión. En este relato, el conejo que le aconsejó al hombre construir una caja, que cerrara herméticamente, le ordena encerrarse en ella con su perra. Cuando termina el Diluvio, el sobreviviente comienza a desbrozar el bosque para hacerle un espacio a un campo de maíz. Cada noche, cuando este hombre regresaba de trabajar, encontraba la comida preparada y su plato servido. Se pone a espiar y un día descubre que cuando él no está, su perra, que permanece en casa, se quita la piel para convertirse en mujer y poder así servirle. Entonces, él echa cenizas sobre esa piel de perra para hacer que la transformación sea definitiva. Se casa con su perra, que se ha convertido en una mujer, pero una mujer totonaca cuyo idioma es casi animal, mientras que el habla él hermoso nahuat. Tienen hijos y comienzan así una nueva humanidad. Más al este, los nahuas de Yaonahuac, también citados por Taggart (1983, pp. 192-193), tienen la misma tradición, pero no mencionan que la perra hable totonaco. No lejos de ahí, en el mismo centro de la sierra, los totonacos de Coatepec dieron a Manuel Oropeza Castro (1945, pp. 267-275) una versión parecida a la de Huitzilán, pero con el añadido de que la perra que se había convertido en mujer seguía conservando su condición animal, tan fue así, que hizo tamales con la carne de su primer bebé. Entonces, al parecer, los nahuas-olmecas del sur de la sierra (salvo, tal vez, en los alrededores de Cuetzalan), se inclinan por la versión sobre la mujer-perra, mientras los totonacos del norte y los tepehuas creen más bien la versión del sobreviviente transformado en mono, como ya lo mencionamos. La versión totonaca de Coatepec podría deberse a un préstamo de los nahuas de Huitzilán, que son muy cercanos y que se distinguen por su desprecio hacia las mujeres, tal como lo demostró Taggart (1983, pp. 190-192 y 197-199). Efectivamente, F. Horcasitas (1962) señaló que estas versiones contradictorias sobre el Diluvio coexisten entre los totonacos de los alrededores de Papantla (Veracruz). Pero, estos indios tuvieron una confusa historia reciente y, al parecer, recibieron influencia cultural nahua, como lo veremos más adelante, a propósito de los mitos sobre el Sol y la Luna.

Lumholtz (1902, t. II, pp. 92-93) y Preuss (1912, pp. 277-281), señalaron que, en la Sierra de Nayarit, entre los huicholes, así como entre los coras, respectivamente, la versión de la perra que se convirtió en mujer y se casó con el sobreviviente del Diluvio ha sido contada desde hace mucho tiempo. Es probable que ya existiera desde el siglo XVI, entre los zapotecos, porque en la *Relación de Ocelotepec,* de 1580, se menciona que el cacique de este pueblo se llamaba *Petela*, es decir, "perro", porque descendía del sobreviviente del Diluvio (*P.N.E.*, t. IV, pp. 137-143).

Discusión sobre los mitos mesoamericanos acerca del Diluvio

En el estado actual de nuestros conocimientos, es difícil sacar conclusiones seguras sobre

la distribución geográfica de las dos versiones principales de estos mitos sobre el Diluvio. La primera versión, en donde el sobreviviente es transformado al final en mono, es la de los huastecos, tepehuas, totonacos, totonacos “nahuatlizados” y popolocas-mixes, pueblos todos de regiones tropicales o semitropicales de la vertiente oriental de México, donde hace poco había monos. La segunda versión, donde el sobreviviente se casa con su perra, convertida en mujer, es la de la Sierra de Nayarit, pero también la de los nahuas-olmecas del sur de la Sierra de Puebla y la de algunos totonacos. Como los nahuas-olmecas son descendientes de inmigrantes que salieron del centro de México, en la época tolteca y llegaron a la sierra en el transcurso del siglo XIV, uno está tentado a pensar que la versión de la perra que se convirtió en mujer pudo haber tenido su origen en el centro y el oeste de México. El texto azteca de la *Leyenda de los soles*, donde el sobreviviente del Diluvio es transformado en perro, contradice esta versión. No es imposible que ambas versiones hayan coexistido en el altiplano central en el siglo XVI, pero, al respecto, nos hacen falta datos que provengan de los otomíes y de los tarascos. Lo más que podemos señalar es que Mendieta (1971, p. 538) menciona un antiguo códice otomí, ahora perdido, que mostraba a siete sobrevivientes del Diluvio, sobrevivientes que también aparecen en el verso del folio 5 del *Códice Vaticanus Ríos, 3738*.

Como quiera que sea, las dos versiones principales sobre el Diluvio mesoamericano difieren considerablemente en lo concerniente al futuro de la humanidad. En una, el linaje de los hombres anteriores continúa sin interrupción, gracias a la fecundidad de la perra que se convirtió en mujer. En la otra, en cambio, este linaje se ve interrumpido y tiene que suponerse que se creó una nueva generación de hombres. Pero, ¿de qué hombres se trataba?

En los mitos actuales tanto en el norte como en el sur de la sierra, el hombre que construirá un “arca” para escapar del Diluvio evidentemente no es un gigante. Es un hombre normal, un hombre cualquiera, que trabaja como campesino del bajo pueblo *macehualli*. Por otro lado, como los mismos mitos mencionan a los gigantes, uno puede suponer que éstos eran, tal vez, como nobles que dominaban a una clase inferior, de estatura más baja. Pero esta pobre gente sólo comía plantas salvajes y, por ende, eran una especie de nómadas, cazadores y recolectores. Veremos más adelante que en el periodo posterior, sus descendientes tendrán la misma condición y el mismo tipo de vida, pero bajo el dominio de los señores del relámpago. Por otro lado, no es normal observar a cazadores-recolectores tirando árboles como para desbrozar un campo de maíz, lo que parecería ubicar el Diluvio en una época reciente, poco antes de la aparición del Sol. Pero los mitos casi no se complican con la cronología y nosotros ya hemos dicho que éstos ubican a los gigantes tanto en tiempos muy antiguos, como en tiempos de las pirámides de Teotihuacan y Cholula.

En las tradiciones indígenas mesoamericanas, el conejo a menudo es el símbolo tanto de la vegetación natural, como de la libertad total y la feliz despreocupación de la vida salvaje. Así pues, lo calificaban perfectamente para el papel del que vuelve a poner de

pie los árboles del bosque, aunque en algunas versiones se le reemplace por otro animal salvaje, como la comadreja o el armadillo. De acuerdo con los otomíes (Galinier, 1990, p. 554) y con algunos totonacos (Ichon, 1969, p. 45), el hombre, al parecer, había llevado al conejo sobre su caja flotante, pero no se menciona el hecho de que éste aprovechó para saltar a la Luna, como en algunas versiones de la Huasteca. Podemos resaltar aquí, para comparar, que en una tradición muy cristianizada de los popolocas de Veracruz (Foster, 1945), el que se transforma en conejo es el mismísimo Jesucristo, preocupado por salvar a un representante de la humanidad.

Únicamente se describe el arca, o caja flotante, del mito en una versión moderna de Papantla (Horcasitas, 1962), pero ya había aparecido en dos textos del siglo XVI, la *Leyenda de los soles* y el *Códice Vaticanus Ríos 3738*. Dicha caja es cilíndrica, pues es simplemente un enorme tronco hueco de un gran ahuehuete (*Taxodium mucronatum*), "el viejo del agua".

Los totonacos de Ozomatlán y Tepetzintla creen que el Diluvio dejó la tierra completamente aplanada y que fue necesario volver a crear los cerros, valles y ríos (lo que fue obra del héroe llamado 9-Viento). Esta idea ya estaba presente entre los aztecas, pues la *Leyenda de los soles* (1945, p. 120) la menciona y la explica por el hecho de que la tierra había permanecido 52 años sumergida bajo las aguas del Diluvio. J. E. Thompson (1970, pp. 342-343) retomó la misma idea entre los mayas mopanes actuales de Belice.

La versión bíblica del Diluvio confrontada por los indios con sus propias versiones tradicionales

El relato tradicional del Diluvio está presente en la memoria de todos los indios de la Sierra Norte de Puebla, sin importar la lengua que hablen. La versión bíblica es igualmente muy conocida, pero no llega a borrar la versión indígena. Más bien, ésta tendería a añadir algunos detalles, como el de la lluvia que cae durante 40 días, o el del sobreviviente llevando consigo su ganado y sus aves, incluso todos los animales de la Tierra. La idea de un gran tronco de árbol hueco flotando es más creíble para la percepción de los campesinos de la sierra que la de una inmensa arca de Noé llevando a todos los animales de la creación. En todo caso, la enseñanza de la doctrina cristiana, ciertamente, ha contribuido a reforzar la importancia del Diluvio en las tradiciones indígenas regionales. Es el mito más extendido y conocido.

e) *Tiempos del Gran Trueno y de los pequeños señores del relámpago*

Aunque generalmente son poco dados a la cronología de sus mitos, los indios de la Sierra Norte de Puebla ubican poco después del Diluvio un periodo, bastante mal definido, en donde el mundo entero estaba bajo la autoridad del Gran Trueno o Viejo Trueno, que vive actualmente en el fondo del mar del Oriente. Los hombres de aquella época eran dominados por los pequeños señores de las nubes y el relámpago, que habían logrado imponer su autoridad y protección (después de la de los gigantes de la época anterior). Se

cree que estos pequeños espíritus habían llegado del mar oriental para guiar a las nubes de tormenta y, de esta manera, hacer que cayeran sobre la tierra lluvias fecundadas por el fuego del cielo, del cual son portadores. Son “truenos” o “regadores”. Se cree que su jefe, el Viejo Trueno o Gran Trueno, poderoso personaje mítico, al que confunden con san Juan Bautista, vive en el fondo del mar, del lado este o noreste. Es el Aktzini de los totonacos, el Sin de los tepehuas, el Huehuentzi (Gran Viejo), también llamado Cipactli o Acipaquihtle. En el sur de la sierra, los nahuas lo llaman Nanahuatzin, “el que está lleno de llagas”, nombre que, en los antiguos mitos, era el del joven héroe que se avienta al fuego, convirtiéndose de esta manera en el Sol.

El Gran Trueno, en un principio joven y benéfico, se torna viejo, borracho y nefasto

Este gran señor del relámpago parece haber tenido varios aspectos o varias personalidades sucesivas. Los totonacos de Ozomatlán y Tepetzintla consideran que tuvo un papel benéfico en tiempos de su juventud, y que entonces, bajo el nombre de 9-Viento, habría cambiado la faz de la Tierra, que seguía estando plana después del Diluvio. Por otro lado, siendo Señor de la naturaleza salvaje, les habría dado a los hombres todos los tubérculos y todas las raíces comestibles (Ichon, 1969, p. 109). Pero ya después, habría envejecido mal, pues tanto totonacos como tepehuas y nahuas están de acuerdo al decir que, al llegar a la edad madura, se había convertido en un coloso brutal, borracho y terriblemente escandaloso, cuyos gritos estruendosos hacían morir a los niños pequeños. Detesta al Sol que lo remplazó como Señor del Mundo (I. Kelly, 1966, p. 397). Un mito incompleto, al que tuvimos acceso en Cuahueyatla en 1991, agrega que estaba completamente desnudo pues se había dejado robar su ropa. Esto hace recordar, quizá, el muy conocido mito azteca en el que el ancestro de los huastecos tuvo que huir lleno de vergüenza al haber perdido su taparrabo.

Mito sobre el Gran Trueno que partió un cerro y fue a parar al fondo del mar

Los totonacos y sus vecinos nahuas del norte cuentan que después del Diluvio, en épocas muy antiguas, los pequeños señores del trueno comenzaron a destruir un cerro maldito que llegaba hasta el cielo y por donde bajaban demonios nefastos que luchaban con los hijos de los hombres. Sobre este cerro, probaron el poder destructor del relámpago que ellos poseían, pero fracasaron, pues dicha faena rebasaba los límites de sus fuerzas. Entonces, le propusieron a su gran jefe que hiciera honor a su título llevando a cabo esta colosal destrucción. El gran anciano Huehuentzi o Aktzini, embrutecido por algunos tragos de alcohol, se lanzó con la cabeza por delante, logrando de esta manera partir el cerro nefasto. El éxito era total y merecía toda clase de agradecimientos. Pero fue cuando los pequeños señores de las nubes de tormenta vieron una oportunidad única de deshacerse de su viejo jefe, que se había vuelto borracho, brutal y demasiado escandaloso. Le hicieron creer que no había logrado su hazaña y que el cerro fatal aún se encontraba de pie. Y se lo mostraron, pero lo que vio no fue sino la apariencia de un cerro, insinuado entre nubes. El Gran Viejo, embrutecido por otros tragos más, se lanzó

de nuevo, pero sólo traspasó una pantalla de nubes y fue a caer, con la cabeza por delante, al mar, que estaba al lado. Los pequeños señores del relámpago se le fueron encima y lograron inmovilizarlo en el fondo del océano, poniéndole rocas en su largo cabello. Y ahí se quedó. Y ahí sigue cautivo, pero, desde el lugar donde está, cada junio, cuando está en la plenitud de sus fuerzas, empieza a lanzar "gritos" de trueno que se escuchan por el mundo entero. Su deseo sería celebrar su fiesta de san Juan Bautista creando terribles tempestades en el solsticio de verano. Pero se confunde al contar los días, y la gente se cuida mucho de no sacarlo de su confusión: se deja pasar la fecha, para no darle la oportunidad de desencadenarse, de una manera demasiado estruendosa y peligrosa.

Tres cuentos de los señores del relámpago, encantados por la flauta de uno de ellos

El cerro partido del mito que acabamos de contar es muy conocido. Es el Cerro de Postectitla de las planicies de Chicontepec, al norte de la Sierra de Puebla. Honorio González, de Cuaxicala, nos contó su historia de una manera muy diferente. En dicha versión, en náhuatl, los pequeños señores de las nubes eran 12 hermanos, grandes trabajadores, todo el tiempo ocupados en tirar árboles para desbrozar el terreno. Pero tenían un medio hermano más joven que se quedaba en la casa a tocar la flauta y hacer de comer. Acusado de holgazán, éste se vengó en secreto. Cuando los 12 trabajadores regresaron al día siguiente para seguir con su labor, encontraron de pie los árboles que habían tirado el día anterior. Después de toda una jornada de trabajo, se quedaron a espiar y vieron al perezoso llegar tocando la flauta, lo que bastó para que los árboles se pusieran de pie solos. Convencidos de que el medio hermano al que despreciaban y detestaban era un peligroso mago, le ofrecieron hacer alarde de sus habilidades derribando el cerro maldito que llegaba hasta el cielo. Pero le tendieron la trampa del falso cerro, que sólo estaba hecho de nubes. Cuando el mago flautista, así engañado, cayó al fondo del mar, sus hermanos lo amarraron en el lugar con su propio cabello y ahí se quedó: es el Cipactli o Acipaquihtle, cuyos gritos se escuchan a mediados de junio.

Erasmo Cruz nos contó otra variante de este mito en 1997, en el mismo pueblo de Cuaxicala. Un hombre tenía 24 hijos legítimos, grandes trabajadores, y un bastardo. Éste último no hacía nada y, cuando lo acusaban de pereza, se justificaba diciendo: "Si no trabajo es porque yo puedo hacer en un instante lo que ustedes hacen en todo un día". Para probarlo, fue a dar una vuelta a una parte del bosque tocando la flauta y los árboles de dicha parte cayeron solos al suelo. Habiendo demostrado así su poder, pidió a sus hermanos que levantaran un mástil para la danza del *Volador*, lo que hicieron. Los 24 hermanos guardaron rigurosamente el ayuno y observaron otras obligaciones rituales de la danza, después subieron a lo alto del mástil y cada quien se amarró a su cuerda. Entonces, se echaron "a volar, formando como una gran flor que se va abriendo". Pero, en ese momento, su hermano menor, que era el músico de la danza, tocó de tal manera su flauta, que todos se elevaron por los aires hacia el espacio, junto con sus cuerdas y su bloque terminal giratorio. Enviados de esta manera al cielo, nunca pudieron regresar. Se

convirtieron en rayos, portadores del relámpago *tlapetlanini*. El que los había eliminado y transformado de esa forma era el llamado 9-Viento, que controla el relámpago en el mundo entero y que luego se convirtió en el señor del maíz. Erasmo Cruz insistía en el poder mágico de la flauta y aseguraba que muy antiguamente el músico del *Volador* todavía no utilizaba tambor, sino únicamente la flauta.

En Coacuila, pueblo nahua ubicado al sur del río Totolapa, el viejo adivino José Santiago Mata nos contó la misma aventura, pero situándola en el marco de una simple fiesta realizada por un pueblo para pedir la lluvia. Nos dijo que los voladores de esta fiesta habían realizado tan bien sus ritos preparatorios, que fueron elevados al cielo y desaparecieron cuando su músico comenzó a tocar la flauta. La lluvia por la que se imploró cayó al término de unos 12 días, pero de forma tan torrencial e interminable, que fue necesario consultar a un adivino. Éste declaró que los voladores no estaban haciendo más que aportar en exceso lo que se les había solicitado. Habían sido elevados al cielo para "convertirse como en dioses" *teotihuani*. Ya no eran hombres, sino espíritus encargados de sostener las cuatro esquinas del mundo y dirigir las nubes de lluvia hacia los cerros. Ellos están bajo las órdenes de Cipactli o Acipaquihtle, que yace en el fondo del mar del Oriente.

f) *Los mitos del origen del maíz*

Todos los indios de la Sierra Norte de Puebla, excepto, tal vez, los otomíes, cuentan y exaltan las hazañas de un joven héroe civilizador que terminó por convertirse él mismo en la personificación del maíz. Les enseñó a los hombres la práctica de la agricultura y la religión, para preparar de esta forma el periodo siguiente, que vio el triunfo del Sol y los principios del mundo actual.

Los numerosos mitos sobre el origen del maíz que se recabaron en la sierra pueden clasificarse en tres grupos: *1*) Mitos de los totonacos del norte. *2*) Mitos de los totonacos del municipio de Huauchinango y de sus vecinos nahuas, que aún conservan el recuerdo del antiguo calendario. *3*) Mitos de los nahuas del sur de la sierra, que hablan el dialecto nahuat llamado olmeca-mexicano.

Mitos del origen del maíz entre los totonacos del norte

La versión septentrional, que vamos a presentar a continuación, es la de los totonacos que actualmente viven al norte del río Pahuatlán y a quienes describió Ichon en 1969. Ellos hablan un dialecto totonaco especial, pero que no es muy diferente. Su particularidad ha venido afianzándose desde hace mucho tiempo. Efectivamente, Torquemada (t. I, p. 381), que los llamaba Xalpanecas ("gente de Jalpan"), menciona que ya eran distintos del resto de los totonacos en tiempos de su partida de Chicomoztoc. Estos totonacos del norte son los que están más alejados de Huauchinango. Sólo tienen algunos contactos con esta ciudad comercial y administrativa que, desde hace mucho tiempo, esparce por la sierra las ideas nuevas, marcadas por la influencia colonial, que les

han llegado desde el altiplano, vía Tulancingo. Además, dichos totonacos septentrionales viven en tierras cálidas tropicales, lo que los acerca a los huastecos, y los aleja de los nahuas evolucionados de la ciudad de México o Texcoco. Su relativo aislamiento les permitió conservar sus antiguas tradiciones basadas en mitos y plegarias con una forma algo arcaica, a menudo marcada por una verdadera poesía, que evoca, de una forma lejana, la de los *Cantares* del siglo XVI. Pero estos totonacos del norte, a diferencia de los de Ozomatlán y Tepetzintla, abandonaron su antiguo calendario indígena, probablemente en el transcurso del siglo XVII y terminaron olvidándolo por completo, lo que implica cierto cambio de mentalidad. Presentaremos a continuación el mito totonaco del norte sobre los orígenes del maíz, mito que fue publicado por Ichon (1969, pp. 69-81), sin mencionar la procedencia precisa. Este texto, muy completo y bien realizado, tuvo que ser recabado con un talentoso narrador. Esta versión del mito del maíz también es, de una forma aproximada, la de los tepehuas de los alrededores.

La historia comienza evocando las épocas posteriores al Diluvio, pero anteriores al nacimiento del Sol. Los hombres de entonces eran nómadas que andaban errantes por la maleza. Eran cazadores de venados, pero las más de las veces apenas lograban alimentarse con la recolección de plantas salvajes, con animales pequeños o con larvas de insectos. Estos pobres nómadas, sin fe ni ley, se hallaban bajo el dominio brutal y arbitrario de los señores del relámpago, de los que ya hemos hablado antes.

Uno de estos miserables salvajes era un artista que había inventado la música y que la tocaba a su antojo y para su propio placer. Esta novedad no agradó a las autoridades de entonces, pues le atribuyeron, quizá, un poder mágico, así que fue prohibida severamente. El músico hizo caso omiso de esto y le dieron muerte. Pero, para entonces, ya había logrado seducir y embarazar a una hermosa muchacha, metiéndose en su cama en forma de pulga, que de inmediato tomó forma humana para hacer el amor.

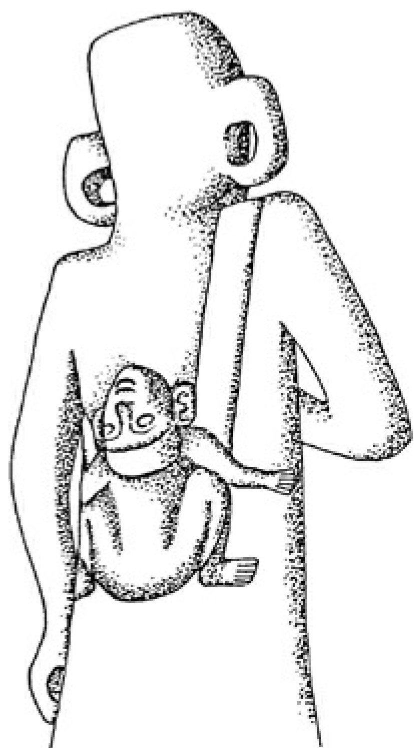
El niño, futuro dios del maíz, nació pues huérfano, pero murió casi en seguida. Su madre lo sepultó y sobre su tumba creció espontáneamente una bella planta de maíz, pronto cargada de mazorcas. La madre quiso comer los granos de ese maíz y los preparó, pero le supieron amargos y los lanzó al río, sin darle importancia al hecho. Uno de estos granos cayó en el caparazón de una tortuga que pasaba por ahí y se transformó en un bebé. La tortuga acogió al bebé, lo crió y lo llevó en su caparazón, mientras el bebé se lo adornaba "cual hermoso *quechquémitl*". Pero la tortuga se cansó y dejó su carga en la orilla del río. Allí, nuestro joven héroe se topó con un cocodrilo que bostezaba, quizá buscando con dificultad tragarse una presa demasiado grande. El niño aprovechó esas fauces abiertas así de grandes para cortarle la lengua al saurio y llevársela pues esta lengua era prodigiosa, ya que era la esencia misma del relámpago y los rayos.

Ya de grande, el joven héroe se sintió ligado a su padre, al que nunca había conocido. Se presentó ante su tumba y lo resucitó. Luego trató de llevárselo, para que pudiera vivir en una casa, como un hombre civilizado. Para esto, lo echó a sus espaldas, como a un bebé, echando mano de un mecapal. Pero en el trayecto por el bosque, el padre se puso en alerta cuando cayó una hoja de *Cecropia*, el árbol de las hormigas, lo que le recordó

su anterior vida de cazadorrecolector. Saltó al suelo y se escapó, transformado en un venado. Su hijo, al ver cómo rechazaba abandonar la vida salvaje del campo, solamente le dijo: "Ése es tu destino: los hombres seguirán matándote, como ya lo han hecho".

El drama del joven héroe que desentierra los huesos de su padre también se encuentra entre los antiguos aztecas en los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, p. 7), que le atribuyen a Quetzalcóatl, pero en esta versión éste no resucita a su padre. Este drama es también conocido por los tarascos, tal como lo indicó Graulich (1987, pp. 183-185). La escena del joven dios llevando a su padre a menudo inspiró a los artistas de los tiempos prehispánicos, particularmente en Cuernavaca (Caso, 1967, p. 166, fig. 1) y en El Tajín (Kampen, 1972, p. 9 y fig. 17d). El caso más conocido es el del famoso *Adolescente huasteco* (de la región de Tamuín, San Luis Potosí) que lleva a su padre a sus espaldas usando una tira de tela en forma de anillo (*akil*), que usan las mujeres para cargar a sus bebés.

Lo que deseaba el joven dios del maíz era inculcar a los hombres que practicaran la vida agrícola, lo que les permitiría escapar definitivamente de las crónicas penurias alimentarias causadas por la incertidumbre de la vida dependiente de la caza, la pesca y la recolección. Primero, se tenía que abandonar este tipo de vida arcaica. Nos dimos cuenta de que el joven héroe condena totalmente la vida de cazador que practica con pasión su padre, de la que no logra deshacerse. Para demostrar que también reprueba la práctica de la pesca, llega hasta a hacerse un arco y flechas, pero sólo para enseñarles a los peces cómo escapar de los pescadores. En el mismo tenor, el héroe comienza enseguida a buscar a su madre, a la que quería convertir en aliada en su tarea civilizadora. La encontró, con ayuda del colibrí, e hizo que lo reconociera al recordarle que ella lo había traído al mundo y que inmediatamente después de haber nacido lo había enterrado. Entonces le dijo: "Tú eres mi madre, pero de ahora en adelante vas a ser también la abuela de todos los hombres, sabrás curarlos de forma ritual, les enseñarás los cantos y la música de todas las ceremonias". Con un violín y un arpa que acababa de hacer, se puso a tocar y cantar frente a ella, creando de esta manera la música religiosa, que los hombres aún no conocían.



El joven dios del maíz llevando a su padre resucitado (según la estatua encontrada en El Consuelo, San Luis Potosí, El adolescente huasteco).

Esta música sagrada preocupó a las autoridades de entonces, cuyos representantes eran los terribles señores del rayo y las nubes. Mandaron a buscar al músico, lo que no fue fácil, pues se había escondido en su propia flauta. Lo obligaron a competir con ellos en varias pruebas mágicas tradicionales, en las que, haber perdido, le hubiera significado la muerte. Pero contra todo pronóstico, el joven héroe empezó por vencerlos en una partida de juego de pelota. Después, desafiado en un concurso para ver quién comía más, logró aparentar que bebía y comía más que ellos, ayudado en secreto por los animales salvajes. Finalmente, los superó mágicamente en la ejecución de complejos ritos del temascal. Habiéndo los vencido en todo, se convirtió en su maestro y a partir de ese momento los tuvo bajo sus órdenes, en las nubes. Comenzó por repartirles pedazos de la lengua del cocodrilo, que no era sino el verdadero fuego divino del relámpago y el rayo. Convertidos de esta manera en ayudantes de la agricultura, estos pequeños señores de las nubes pudieron, entonces, hacer que cayeran lluvias verdaderamente fecundadoras, las de las nubes de tormenta del verano que regaron los maizales que el héroe mismo había sembrado. Sólo faltaba calmar los ánimos de san Juan Bautista, señor de la tormenta, y sacarle vientos moderados, mismos que mecen de manera tranquila las tiernas plantas de maíz, permitiéndoles crecer bien.

El joven dios del maíz no se contentó con asegurar el bienestar material de los hombres al haberlos convertido en agricultores. Los elevó al terreno espiritual al hacer que conocieran la religión. Las prácticas religiosas les dieron la impresión de poder contribuir a mantener el mundo natural tal como es, con sus indispensables ciclos de

temporadas. Finalmente, en caso de sequía prolongada o de algún otro desastre climático, dichas prácticas les permitieron pedir la intervención benevolente de seres sobrenaturales.

R. Williams García (1972, pp. 87-92), recabó en Pisaflores una versión tepehua sobre el mito del origen del maíz. De manera más corta, presenta los episodios esenciales de la versión totonaca del norte que acabamos de resumir. Pero los tepehuas insisten mucho en la diferencia básica entre la vana música para el placer, inventada por el padre del héroe, y la música ritual creada por él para las ceremonias religiosas o *costumbre*. Además, para asegurarse de que su madre será la que se encargue de practicar dichas ceremonias y de promover su uso, los tepehuas dicen que su hijo la transformó en una planta sagrada, la Santa Rosa (mariguana), que algunos oficiantes ingieren para que los ayude a entrar en trance (Williams García, 1972, pp. 92 y 129).

Mitos de 9-Viento, o del origen del maíz en los pueblos en donde perdura el recuerdo del antiguo calendario

Como vimos en el capítulo anterior, el antiguo calendario totonaco aún perdura de manera parcial en Tepetzintla. Continuó su uso en Ozomatlán hasta casi 1955. En Cuahueyatla se abandonó hacia 1930, pero dejó vivos recuerdos, tanto en San Agustín como en Copila. A dicho calendario se le conocía en náhuatl en pueblos como Cuaxicala y Tenahuatlán, que por mucho tiempo fueron bilingües: náhuatl-totonaco. Uno de los últimos "sabios" indígenas de Cuaxicala, que murió hacia 1950, era bilingüe y aún se sabía su calendario en ambas lenguas. Nos contentaremos con hablar de algunos mitos del origen del maíz que presentan una forma particular, debido al hecho de que provenían de gente que conocía el calendario y creía en él.

En los mencionados pueblos, circulan varias versiones del mito del maíz, pero ninguna es por completo satisfactoria. La más larga y con mejor composición es la que nos contó, en totonaco, el viejo Ignacio Morales, de Cuahueyatla, y que de inmediato nos tradujo al español su hijo Venancio, entre 1991 y 1992. Ahora bien, de alguna manera, dicha versión está "expurgada", pues el autor había eliminado casi todo lo concerniente al antiguo calendario, en el que ya no creía. De aquí sacamos datos que enriquecen o complementan las versiones de Félix Cardona y de Teresa Vargas, que son de Ozomatlán, versiones que respetan mejor la verdad, pero que son más parcas y pobres.

Nos dimos cuenta de que los totonacos del norte no nombran al que se va a convertir en el espíritu del maíz. Únicamente le dicen "el niño". Un poco más al sur, entre el río Pahuatlán y el río Totolapa, en donde sigue siendo conocido el calendario, el héroe del maíz tiene un nombre de calendario que es "9-Viento", *ak'najatza yūn* en totonaco. *Chicnaui-ehecatl* en náhuatl. Este nombre es aún conocido en pueblos nahuas como San Agustín, Xicotepec y Coacuila, aunque en esos lugares hayan abandonado el calendario hace ya mucho tiempo. (Entre los aztecas, como entre los antiguos mixtecos, 9-Viento era uno de los nombres del gran dios Quetzalcóatl.) En Coacuila, al sur de Huauchinango, el viejo curandero José Mata se sabía el nombre de *Chicnauiehecatl*, pero prefería llamar al héroe del maíz *Cuetzpalin*, "lagarto", nombre de un día dedicado

al maíz.

Según el mito de Ozomatlán y Tepetzintla, 9-Viento era hijo de una mujer muy pobre que vivía de la recolección. Al estar a punto de dar a luz, esta mujer, que ya no tenía qué comer, fue a buscar comida al campo y parió sola, en un cruce de caminos. Pero lo que trajo al mundo fue tan sólo una piedra, una piedra roja, larga y plana "como una piedra para afilar". (En los códices y versiones prehispánicas del mito del maíz, recabadas en otras regiones, esta misteriosa piedra plana es un gran cuchillo de pedernal para sacrificios. Regresaremos a este detalle más adelante, en el capítulo XIX). Esta piedra cayó al suelo y ahí se quedó, su madre la había dejado ahí para seguir buscando qué comer. Poco después, pasó por ahí una anciana mujer, también muy pobre, que recogía leña seca. Esta mujer era un ratón, o una "mujer-ratón". Escuchó gritos de bebé, pero dicho bebé no era otro que la piedra plana que acababa de transformarse en niño. Llena de ternura, la anciana se lo echó en su *quechquémitl*, se lo llevó a su casa, le dio de comer y lo crió como si fuera su hijo, en condiciones de una grande miseria. Un informante nahua de Zacatipan, cerca de Cuetzalan, llamaba "el ratón" al héroe del maíz (notas personales, G. Stresser-Péan, 2000). Lo volveremos a encontrar en el capítulo XIX (pp. 538).

Al término de unos 10 años, el niño-ratón se había convertido en un muchacho fornido, diestro y valiente, al que le gustaba tocar la flauta. Un buen día, quiso probar sus fuerzas y le dijo a la anciana: "Voy a ir al bosque a ver cómo desbrozan los hombres". Para que no fuera, ella le dijo que lo iban a atacar y que no regresaría vivo. Pero el muchacho no se inmutó y partió tocando su flauta mágica. Primero lo atacó un águila que se abalanzó sobre él sin poder llevárselo. Después lo atacaron toros, después borregos, animales que, en aquella época, contaban con dientes de carnívoros. Los engañó transformándose en piedra plana, después los domó mágicamente y les dijo que, a partir de ese momento, dejarían de comer carne, pero que ellos mismos estarían condenados a ser víctimas de la carnicería. De esta manera, habiendo brindado seguridad a los trabajos agrícolas, 9-Viento creó el maíz y lo sembró en la primera milpa que acababa de desbrozar. Cuando llegaron los tiempos de cosecha, construyó un granero y lo llenó de mazorcas. Entonces, se despidió de su madre adoptiva y le dijo: "Voy a dejarte, porque sé que en realidad no soy tu hijo. Dime dónde puedo encontrar a mi verdadera madre". La mujer sólo pudo aconsejarle que fuera a informarse con el colibrí, que anda por todos lados y ve todo. Finalmente, él le dijo: "Me voy para siempre, pero aquí nada te faltará". Entonces, la dejó convertida en ratón, en el granero lleno de mazorcas.

El colibrí no dejaba que se le acercaran y el joven tuvo que cubrirse por completo de flores para poder tomarlo por sorpresa. Después de una dura negociación, el colibrí, que había bebido tepache, aceptó su papel de guía y llevó al joven con su verdadera madre, a la que encontró tejiendo. Hizo que lo reconociera y le recordó que lo había traído al mundo y que lo había abandonado convertido en piedra plana. Sin guardarle rencor alguno por este abandono, él le dio de comer maíz y le dijo que acababa de crear esta

planta maravillosa para alimentar a los hombres.

Pero su madre, que siempre había vivido en el mundo miserable de los cazadores-recolectores, se había casado con uno de esos bárbaros, que era un señor del rayo y que le había dado 12 hijos, igual de brutales y salvajes que su padre. Entonces, el joven héroe vio llegar a casa de su madre, a 12 medios hermanos hostiles que, en un principio, rechazaron el hecho de que fuera su pariente. Apaciguados por una comida de maíz, terminaron por llevarlo con ellos al lugar que desbrozaban, donde trabajaban. El joven dejó que hicieran el trabajo, pero por la noche, al quedarse solo, se puso a tocar la flauta, lo que bastó para hacer que cayeran los árboles que él se había comprometido a tirar. Esta osadía terminó de exasperar a los 12 hermanos, que intentaron, un poco más tarde, y sin conseguirlo, asesinarlo en un incendio en el campo. Después se lo llevaron a orillas del mar y lo dejaron ahí diciéndole que iban a enseñarle una bonita fiesta. Dicha fiesta fue una tormenta que habría podido llevárselo de no ser porque se había aferrado a fuertes plantas que él mismo logró crear y hacer que echaran raíces en el lugar. Fue cuando le tocó a él ofrecerles a sus hermanos una fiesta concebida especialmente para ellos. Dicha fiesta fue una tormenta tal, que se los llevó al norte del mundo, en donde se quedaron, transformados en espíritus del viento.

Al regresar, su madre le reprochó el no haber traído de vuelta a sus 12 medios hermanos. Para tranquilizarla, le ofreció llevarla en sus espaldas para que hiciera un paseo por el campo. Antes de salir, le dijo de manera expresa que no mirara a los chapulines, que estaban en pleno apareamiento, lo que representaba el símbolo mismo de la fogosidad de la vida salvaje. No hizo caso de la advertencia y cuando volteó para ver cómo se apareaban, dio un salto, cayó al piso y se fue, transformada en venado, o más bien en una cierva. Poco después, para ya no tener ningún contacto familiar con el mundo del campo, el joven héroe transformó a su media hermana en un enjambre de pequeñas abejas salvajes.

Este mito totonaco del maíz recabado en Ozomatlán y Cuahueyatla está visiblemente emparentado con el de los totonacos que viven al norte del río Pahuatlán y que hablan un dialecto algo distinto. La separación de estos dos grupos debe, no obstante, ser añeja, pues sus mitos son bastante diferentes. Los del sur son, por mucho, menos ricos, lo que se debe, quizá, a que perdieron parte de las tradiciones orales. En ellos, por ejemplo, no encontramos el episodio de la tortuga, ni el de la lengua del cocodrilo. Por otro lado, es la madre del héroe a la que transforma en cierva y no a su padre en ciervo. Aunque el joven héroe sabe tocar la flauta, no se menciona que busque crear la música ritual, indispensable en las ceremonias religiosas. Defiende a los agricultores de sus enemigos, pero no parece estar preocupado por organizar el culto que, sin embargo, debe asegurar la protección divina de su nuevo tipo de vida. Esto no parece ser normal, pues, como veremos más adelante, en el capítulo XIX (pp. 537-543), 9-Viento tiene específicamente una personalidad religiosa. Esto se debe, tal vez, al estado incompleto de nuestras versiones locales sobre la creación del maíz.

Sin entrar en detalles de ambas tradiciones disímbolas, diremos aquí que la lucha del

héroe contra un águila secuestradora es un tema banal de muchos de los mitos de México. Se encuentra entre los huastecos y los nahuas de San Luis Potosí (Croft, 1957, p. 329). Más extraña parece la idea de los toros carnívoros, que el héroe debe desarmar rompiéndoles los dientes. Es el recuerdo, aparentemente, de tiempos del siglo XVI, cuando los indios aún se encontraban asustados por el ganado mayor de los españoles. Dicho temor aún no había sido olvidado en tiempos de Sahagún (1997), que lo menciona en uno de los "proverbios", traducidos por Thelma Sullivan (1963, pp. 114, 115).

Finalmente, tenemos que mencionar que en los pueblos nahuas que conservan el recuerdo del antiguo calendario, se cuentan, en náhuatl, versiones del mito totonaco que acabamos de citar, pero no recabamos versiones suficientemente satisfactorias para poder resumirlas.

En una versión cristianizada del mito totonaco de Ozomatlán, 9-Viento termina por convertirse en Juan Diego, el indio que fue distinguido por la virgen de Guadalupe, como mencionamos antes. Pero el resto del mito es igual. Dicha versión, que nos contó Félix Cardona, en 1998, refleja el pensamiento de su abuelo materno, el último gran sabio adivino de Ozomatlán, que se hacía llamar a sí mismo Juan Diego.

Mitos del origen del maíz entre los nahuas del sur de la sierra

En el sur de la sierra, los nahuas que hablan el dialecto nahuat y que viven no lejos de Cuetzalan, al norte del gran valle del río Apulco, cuentan con mitos del origen del maíz que se parecen un poco a los de los totonacos, los tepehuas y los nahuas del norte de la sierra. Dichos mitos pueden, de alguna manera, servir como introducción a los de los nahuas de Yaonahuac y de Huitzilán que viven más al sur y que hablan, sobre todo, del maíz escondido en un cerro, como en la *Leyenda de los soles* de los aztecas.

He aquí el contenido esencial de uno de estos mitos de la región de Cuetzalan sobre el maíz. Fue recabado en San Miguel Tzinacapan y publicado por el CEPEC (México, INAH, 1994, pp. 44-50 y 60-66). Aquí, el héroe del maíz se llama Centeopil, "el niño-dios del maíz". Desconocen el nombre de 9-Viento, pues en este sector ya no recuerdan el antiguo calendario.

Versión nahua de Tzinacapan (cerca de Cuetzalan)

Los hombres que vivían en los tiempos muy antiguos eran *tzitzimime*, especie de demonios salvajes, bárbaros y antropófagos. Un colibrí sedujo a una de sus jóvenes hijas y ésta trajo al mundo a un niño con forma de un enorme coágulo de sangre, mismo que se apresuró a ir a enterrar al pie de un manantial. De ese lugar brotó una planta de maíz rojo, *tzicat*. Los ancianos del pueblo vecino fueron a ver esta extraña planta de maíz, que pronto dio una mazorca, formada también de un coágulo de sangre. Ellos aventaron dicho coágulo al agua de la fuente, en donde flotó por largo rato, en círculos. Cuando volvieron a pasar poco más tarde, el coágulo había desaparecido y había sido remplazado por un bebé, que lloraba al lado del agua. Era Centeopil, el niño-dios del maíz, al que educaron como pudieron, en su condición de pobreza, y que se convirtió en un gran

músico de danzas.

Los bárbaros *tzitzimine* querían matar a este joven para comerse su cuerpo. Le ofrecieron darse un baño de vapor, pero prepararon el temascal de tal modo que, Centeopil, una vez encerrado dentro, se quemara por completo. Pero el joven metió con él, en secreto, a dos tortuguitas que, al ser espíritus del agua, crearon en el lugar una especie de manantial, donde Centeopil pudo meterse al agua fresca, evitando de esta manera quemarse. Al salir airoso de esta prueba de poder mágico, Centeopil invitó a los demonios *tzitzimine* a que se bañaran en un baño de vapor, en donde perecieron todos quemados. Puso sus cenizas dentro de una olla bien sellada y le encargó al sapo que fuera a tirar la olla al agua. Pero el sapo, lleno de curiosidad, abrió la olla, de donde salieron avispas, mosquitos y otros insectos que lo picaron sin misericordia antes de lanzarse a atacar a los hombres. Por eso, hasta nuestros días, los sapos tienen la piel de su espalda verrugosa.

Después de esto, Centeopil se dio a la tarea de resucitar a su padre, que había sido asesinado. Los mismos perros que habían regado sus huesos, los encontraron y él volvió a juntar el esqueleto en la misma casa que había sido la de su madre adoptiva. Misma a la que le advirtió que no viera cómo iba a realizar la resurrección del difunto, pero ella volteó para ver, haciendo que el esqueleto se volviera a partir en pedazos. Centeopil se dedicó, entonces, a la creación de maíz, destinado a cambiar la vida de los hombres. Alejado de todo, en el gran bosque, con ayuda de todos los animales salvajes, hizo el primer campo cultivado, la primera milpa. Finalmente, puso su cosecha de maíz dentro de un cerro llamado *Cuezcomatepetl* (el cerro granero) y ahí lo dejó guardado.

Ahora bien, los hombres de aquella época pasaban hambre, pues no tenían qué comer. Trataron de averiguar en dónde podía estar escondida la cosecha de Centeopil. Dieron con el cerro al observar a las hormigas en procesión que salían continuamente del lugar, llevando cada una un grano de maíz. Finalmente, fueron tres míticos pájaros carpinteros los que, a picotazos, lograron partir este cerro. Un fragmento de piedra voló y alcanzó a uno de estos pájaros en la cabeza. Desde entonces, todos los pájaros carpinteros tienen una cresta color sangre. Entonces, los hombres llegaron y se apoderaron del maíz.

El final del mito recabado en Tzinacapan está mal transcrito, de manera muy confusa y, quizá, incluso mutilado. En él se lee que Centeopil había ido a fundar las grandes ciudades de México y Puebla, trabajando de noche, en la oscuridad. Hecho lo cual, se retiró y se dice que actualmente vive en el fondo del mar. Fue “un hijo de Dios”, igual que Jesús, que llegó después de él a la Tierra.

El mito del maíz de los nahuas de Tzinacapan es de gran interés, pues contiene elementos importantes de las versiones contadas por los totonacos, los tepehuas y los nahuas del norte de la sierra. Ahí encontramos el nacimiento milagroso del héroe, que nace de una planta de maíz. Reencontramos su lucha contra los hombres salvajes del pasado y su intento de resucitar a su padre. El tema esencial es su creación de la primera milpa, en medio del bosque, con ayuda de todos los animales salvajes. Pero, al final, el

héroe desaparece después de haber escondido su cosecha dentro de un cerro. Este último detalle es una especie de introducción al tema del cerro que hay que destruir para sacar el maíz. Es abordado brevemente al final del relato de Tzinacapan, pero ampliamente desarrollado en las versiones nahuas de Yaonahuac y de Huitzilán, que a continuación presentaremos y que, como ya lo habíamos mencionado, evocan un poco el texto azteca de la *Leyenda de los soles*. Es necesario hacer notar aquí que, en la versión antigua azteca, Quetzalcóatl es quien descubre el cerro del maíz y es Nanahuatl, el señor del rayo, el que despedaza dicho cerro. Este Nanahuatl era el mismo Nanahuatzin de los indios de Yaonahuac y el Nanahuet de los de Huitzilán. En cambio, en la región de Cuetzalan, no conocen estos nombres y el gran señor del rayo se llama Huehuentzi: El Gran Anciano, como en los alrededores de Huauchinango, o Ahuehuentzin: El Gran Viejo del Agua.

Versión de Yaonahuac

La mejor de ambas versiones es la que Taggart recabó en Yaonahuac (1983, pp. 89-91). De entrada, ahí se describe cómo el héroe desbroza y siembra una milpa en el gran bosque. Para esto, lo ayudan animales salvajes que, en aquella época, todavía eran capaces de hablar. Construye un granero donde almacena toda su cosecha. Después parte y desaparece, anunciando que regresará para brindarle al mundo la luz (es decir, después de que él mismo se convirtiera en el Sol). Pero durante su ausencia, el granero, al haberse solidificado, se convirtió en un cerro. Los señores del trueno y de las nubes, que no tenían qué comer, se pusieron a averiguar en dónde podía estar escondido el maíz. Siguieron a unas hormigas arrieras (del género *Atta*) que llevaban granos y pudieron así dar con el cerro. Habiendo intentado, sin éxito, abrirlo, romperlo, terminaron por pedirle ayuda a su propio gran líder, Nanahuatzin. Este lo logró, pero terminó aturdido por lo violento del golpe que le había propinado con la cabeza y se dejó robar el producto de su éxito. Fueron los pequeños señores del trueno los que comieron maíz y los que lo dieron a conocer entre los hombres. Después, reapareció el héroe transformado en Sol.

Versión de Huitzilán

En otra versión, que recabó Taggart en Huitzilán (1983, pp. 91-92), es Nanahuet, nombre local del gran maestro del trueno y del rayo, el que se encarga de torturar a la hormiga, apretándole el estómago para que revele el secreto. Hecho lo cual, al despedazar el cerro de maíz, termina cansado y también se deja robar su botín.

Tanto los informantes de Huitzilán como los de Yaonahuac, insistieron en sugerir que, la penetración del Gran Señor del Rayo en las entrañas del cerro partido, puede compararse con la penetración del pene en la vulva al momento del acto sexual, y que, entonces, ésta debió haberlo cansado, de ahí la distracción y el robo del maíz. Para ellos, el cerro era algo femenino, como toda la Tierra (Taggart, 1983, p. 93).

El mito del maíz escondido en un cerro es muy conocido en México y en

Centroamérica, como lo demostró J. Bierhorst (1985, p. 215) y J. Eric Thompson (1970, pp. 348-354).

Los totonacos de Cuahueyatla conocen dicho mito. Tanto las versiones de la Huasteca como las de los mopan mayas y de los kekchis, mencionan que el cerro se incendió cuando lo desquebrajó el rayo y que el maíz que había dentro terminó más o menos quemado, de ahí las variedades del maíz y sus diferentes colores: blanco, amarillo, rojo o negro.

Ausencia de un héroe del maíz en los mitos otomíes de la sierra

Los otomíes de la sierra al parecer desconocen al héroe o dios del maíz, tan popular entre sus vecinos totonacos y nahuas. Galinier, que, por lo general, evitó en sus obras ocuparse de los mitos cosmogónicos, no obstante, mencionó una vez de manera incidental (1990, p 492) la creencia en un "héroe cultural" que, ayudado por una cuerda con nudos, habría podido descender al mundo subterráneo de los muertos. Al respecto, cuestionamos a Galinier, en julio de 1999 en París, quien nos confirmó que para los otomíes de la sierra no existe un joven héroe del maíz equivalente al de los mitos totonacos o nahuas. Pero que, según él, tienen mitos muy parecidos, cuyo héroe sería el viejo dios del fuego, el equivalente otomí del Huehueteotl azteca. Como un héroe cultural por lo regular es joven, nos preguntamos si el desconocido héroe otomí no sería un personaje mítico que recuerda al joven Xihuantzij, Juan Ceniza o Juan Flojo, de los nahuas del sureste de la Huasteca, él mismo una emanación del espíritu del fuego llamado Tlixihuantzij, mencionado por Sandstrom (1991, pp. 186 y 249).

Mitos del origen del maíz fuera de la Sierra de Puebla

Ya hemos mencionado más arriba que los huastecos del estado de San Luis Potosí y sus vecinos nahuas cuentan con mitos del maíz parecidos a los de los totonacos de la Sierra Norte de Puebla. El nombre huasteco del espíritu del maíz es *Cipak*. Dicho nombre es, evidentemente, de origen nahua y evoca al de *Cipactli* o *Acipaquihtle* de las tradiciones de la Sierra de Puebla. Los nahuas del sur de San Luis Potosí llaman al héroe del maíz *Totectzi*, "nuestro señor" (notas personales de G. Stresser-Péan), o *Centektli* (Croft, 1957, p. 319).

En una parte de la Huasteca veracruzana, los indios nahuas de los municipios de Chicontepec y de Ixhuatlán de Madero cuentan gustosos las hazañas de su señor del maíz, al que llaman Chicome-xóchitl, Siete-Flor, y que tiene su contraparte femenina llamada Macuil-Xóchitl, Cinco-Flor. En estos mitos, Siete-Flor es asesinado por su abuela, pero vuelve a la vida y tiene numerosas aventuras, tal como lo menciona Sandstrom (1991, pp. 245-247).

Para encontrar mitos muy parecidos a los de los totonacos del norte, es necesario ir hasta el sureste del estado de Veracruz, ahí donde popolocas y nahuas, que viven lado a lado desde la época tolteca, han llevado a cabo una verdadera unidad de tradiciones, tal como lo demostró Guido Münch (1983, pp. 163-169). El mito popoloca del héroe o dios

del maíz fue publicado por Foster (1945, pp. 190-196), por Ben Elson (1947, pp. 193-244), por G. Münch (1983, pp. 161-169) y por López Austin (1992). La versión de Münch, que está mal ubicada, es la más completa. En ella volvemos a encontrar la mayor parte de los episodios de la versión totonaca del norte, pero en un contexto un poco distinto. Aquí, el héroe del maíz se llama Humshuk, en popoloca, y Tamacastzin, "el sacerdote", en náhuatl. Al parecer, su padre quiso llevar a cabo su obra antes que él, pero lo asesinaron por haber intentado ir a buscar el maíz al país de los señores del rayo, en medio del océano Oriental. Más tarde, su hijo lo resucita. Dicha resurrección habría podido ser un precedente que asegura el privilegio de la inmortalidad a los hombres, pero se interpuso un incidente y el padre fue transformado en ciervo, según un tema mítico muy conocido.

Mención de la idea de que el dios del maíz terminó convirtiéndose en el Sol, asimilándose él mismo con Cristo

En los mitos de la Sierra Norte de Puebla, el joven héroe del maíz es presentado visiblemente como el precursor el Sol. Pero un breve pasaje de la versión de los nahuas de Yaonahuac citado más arriba, dice que este jovencito inspirado, que había hecho su primera milpa con la ayuda de los animales del campo, puso su cosecha en un granero y ahí la dejó. Entonces, les dijo a los animales que lo habían ayudado, que tenía que ir a otra parte, pero que pronto lo podrían volver a ver cuando él regresara "con la luz". Fue, al parecer, durante su ausencia, cuando los señores del rayo, hambrientos, destrozaron el granero, convertido en un cerro, y se apoderaron del maíz. Pero, poco después, el héroe del maíz reapareció, brillante de luz, es decir, convertido él mismo en el Sol. Los animales que habían acudido para volver a verlo, dejaron entonces de hablar, pues se habían vuelto diferentes a los hombres en el nuevo mundo, el mundo de Cristo (Taggart, 1983, p. 89).

g) *Mitos de los orígenes del Sol y de la Luna*

Desde tiempos prehispánicos hasta nuestros días, los indios de las diferentes regiones del área cultural mesoamericana no han dejado de contar mitos de la formación del Sol y de la Luna, con diversas formas y con muy numerosas variantes.

Los totonacos de Eloxochitlán dicen que el Viejo Trueno era antiguamente el amo del mundo, pero que dejó de serlo cuando el Sol logró predominar.

Los tres tipos de mitos sobre el Sol y la Luna

Para facilitar el estudio de estos mitos, nos pareció necesario clasificar sus innumerables variantes locales en tres grupos principales, que nosotros llamaremos grupo 1 (sobre todo totonaco), grupo 2 (sobre todo azteca) y grupo 3 (sobre todo oaxaqueño).

1) Las versiones del grupo 1 describen al Sol como una pequeña bola ardiente que, en un principio, estaba escondida en una roca. En el norte de la Sierra de Puebla,

dichas versiones son contadas por los totonacos, los tepehuas y los nahuas. No así por los nahuas del sur de la sierra.

2) Las versiones del grupo 2 presentan, antes que nada, a un joven héroe que se avienta a las flamas para convertirse en el Sol. Su rival lo sigue y se convierte en la Luna. En el norte de la Sierra de Puebla, dichas versiones son las de los otomíes y de algunos pueblos totonacos del norte o del oeste. En el sur de la sierra, estas existen entre los nahuas de Yaonahuac. En nuestros días, las encontramos entre los huastecos de San Luis Potosí y en la Sierra de Nayarit. En el siglo XVI, predominaban en el altiplano del centro de México. También existían entre los quichés del *Popol Vuh*, en un contexto muy diferente.

3) Las versiones del grupo 3 presentan los casos de dos niños huérfanos que le dan muerte a sus padres adoptivos y después logran convertirse en el Sol y la Luna. Las versiones de estos niños asesinos son especialmente conocidas entre los diversos pueblos del actual estado de Oaxaca y de algunas regiones vecinas.

Mitos del Sol en forma de una pequeña bola luminosa escondida en una roca. Versión de los totonacos del norte

Esta versión presenta numerosas variantes. Fue publicada por Ichon (1969, pp. 54-63) en la forma general siguiente: una iguana iba continuamente a acostarse sobre una gran roca que estaba extrañamente caliente. Los hombres de los alrededores se dieron cuenta de esto e intentaron romper la roca, pero ésta se agrietó por completo con el picotazo de un pequeño pájaro sagrado. Por la abertura apareció una pequeña bola resplandeciente, del tamaño de una yema de huevo. Se hizo un llamado a todas las jóvenes de los alrededores, se les pidió que se sentaran y que cada una pusiera en sus piernas su *quechquémitl*. La ardiente yema de huevo se fue posando sucesivamente en cada *quechquémitl* y, naturalmente, los fue atravesando. Pero se quedó, sin quemarla, sobre la ropa de la última de las muchachas, una pequeña huérfana pobre, que, hallándose así señalada por el destino, se tragó la bola incandescente, quedando embarazada y, nueve meses después, trajo al mundo a un prodigioso bebé que hablaba desde que nació y quemaba todo lo que tocaba.

Cuando este niño, llamado Francisco, llegó a la adolescencia, se alejó de su madre para subir al cielo y convertirse en el Sol. En esto, tenía un rival que se esforzaba en tomar la delantera. Pero dicho rival era un apasionado sin freno de las mujeres. Cuando se estaba yendo, seguía molestando a sus “queridas” con tanta insistencia, que una de ellas le echó a la cara el agua donde acababa de enjuagar su maíz hervido: quedó marcado para siempre. Entonces, el rival partió tarde y además, se equivocó de camino. Cuando, finalmente, llegó al cielo, el Sol había llegado antes que él y ya comenzaba a aclarar y calentar el mundo. El desafortunado rival, con la cara manchada, se convirtió en la Luna, que continua persiguiendo sin descanso al Sol, pero sólo lo alcanza durante los eclipses.

Una variante añade que, cuando el Sol comenzó su carrera, estaba tan caliente que quemaba todo. Para calmarlo, unos pájaros le lanzaron flechas que lo hicieron sangrar.

Esa sangre cayó sobre la tierra, haciendo que se dieran plantas útiles, entre ellas el chile, que se considera muy "caliente". Este detalle se encuentra en la versión análoga de los tepehuas, que añaden que el Sol exigió danzas para poder llevar a cabo su tarea cotidiana de iluminar al mundo (Williams García, 1972, pp. 68 y 93).

Versiones de los totonacos de la sierra que viven justo al sur del río Pahuatlán, en Ozomatlán, Tepetzintla y Cuahueyatla

En la versión que nos contó Ignacio Morales, de Cuahueyatla, se dice que las autoridades religiosas del pueblo en donde la pequeña bola ardiente acababa de salir de su roca se reunieron y llamaron a un muchacho y una muchacha. Ésta se tragó la pequeña bola, que le atravesó el cuerpo y le salió sin cambio alguno. A su vez, el muchacho también se tragó la pequeña bola, pero ésta se alojó en su estómago, cual mujer embarazada. El feto le habló y le anunció que iba a nacer en unos 24 días. Tuvieron que abrirle el estómago al muchacho, que murió en esta cesárea. Así nació un precioso bebé, ya capaz de hablar. El pueblo le dedicó cuatro días de fiesta y luego ayudó a educarlo. Cuando el niño tuvo 10 años, fue a defender a los hombres que trabajaban en el gran bosque y que eran atacados sin parar por las águilas. Dichos hombres estaban obligados a protegerse siempre la cabeza con huacales. Cuando las rapaces intentaron apoderarse del joven héroe, se fueron al suelo, quemadas por el calor inmenso que de él emanaba. A los 15 años, el joven hizo el anuncio que iba a subir al cielo para dale al mundo la luz y el calor que le hacían falta. En el largo trayecto de este difícil ascenso, el joven se encontró con el señor Santiago. Éste lo ayudó prestándole su famoso caballo blanco, al que de inmediato herraron al revés para engañar al rival que trataba de rebasarlo. Este desafortunado rival, que iba a convertirse en la Luna, empezó retrasándose por estar con las mujeres, después los animales domésticos lo engañaron, el gallo y el perro, a los que les preguntó el camino. Fue así como nuestro héroe pudo llegar primero al cielo, convertirse en el Sol y comenzar a emitir sus rayos. El adversario, que llegó demasiado tarde, se convirtió en la Luna. Fue incapaz de darle luz al mundo, pues su rostro había quedado manchado y oscurecido por la "lechada" que le había arrojado al rostro una de sus amantes. La Luna decidió que ella iluminaría por las noches. La mayoría de los animales salvajes, que prefieren vivir en la oscuridad, huyeron al campo y ahora dependen de la Luna, excepto el venado, que no es nocturno. Como sea, la tarea esencial del hombre-Luna es siempre hacerles el amor a todas las mujeres del mundo. Él llega a intervalos que corresponden a la duración de cada uno de los meses lunares, que son de 28 a 30 días, mientras que los meses del Sol son de 20 días. De ahí las reglas de las mujeres.

En Ozomatlán, Teresa Vargas, la adivina y partera totonaca, nos contó una versión casi idéntica. Según ella, la roca que emitía el calor se partió por un picotazo mágico del pájaro carpintero llamado *Tancol*. El niño milagro, cuando se hizo adolescente, se fabricó un arco para lanzarle flechas a la Luna. Sus flechas eran rayos de luz tan poderosos que lo iluminaban todo a su alrededor, lo que hacía que las aves cantaran como al amanecer. La Luna se hizo de todas sus fuerzas para tratar de impedir que su rival llegara al cielo. Pero no pudo lograrlo, pues el joven héroe solar, que ya era fuerte, fue auxiliado por

todos los danzantes y, especialmente, por los voladores. Éstos eran verdaderamente "sus hombres" y lo acompañaron, subiendo con él hasta llegar a lo alto. Juan Torres, de Tepetzintla, nos contó otra versión totonaca, incompleta, en 1991. Según él, el joven héroe solar, cuando era apenas un adolescente, midió sus primeras fuerzas jugando y ganando una partida del juego de pelota contra los "judíos", gente de las tinieblas y el mal. Cada vez que su pelota rebotaba en el suelo, resplandecía de luz, a tal punto que los pájaros se ponían a cantar como si estuviera amaneciendo.

Versiones de los nahuas de los alrededores de Huauchinango

Ya hemos hablado de algunos pueblos nahuas de los alrededores de Huauchinango, cuyos habitantes son casi todos descendientes de totonacos y que han dejado recientemente de hablar su lengua para emplear el náhuatl. Estos pueblos se encuentran ubicados entre el río Pahuatlán, al norte, y el río Totolapa, al sur. El antiguo calendario prehispánico es aún conocido en estos lugares. Aquí daremos una versión de Alseseca y una de Cuaxicala.

En 1992, el viejo curandero José Cáceres nos contó la versión de Alseseca. Según él, el primer hombre que se dio cuenta de la presencia de una roca caliente y que fue ahí para descansar era un notable, un regidor llamado Pascual Cuetzpalle, que era realmente un lagarto *cuetzpalli*. Mandó llamar al pájaro carpintero llamado Juan Tancol que, de un picotazo, partió esta roca, de donde salió una pequeña bola ardiente. Un joven se tragó esta bola y su estómago se infló como el de una mujer embarazada. Al cabo de 20 días, le abrieron el estómago y murió trayendo al mundo un bebé muy hermoso y fuerte, "que era el Sol y que iba a convertirse en Dios". Este niño le anunció a todos que él iba a darle luz al mundo y a enseñarles a los hombres cómo hacer ofrendas, celebrar fiestas y el culto religioso. Para llevar a cabo todo esto, primero tenía que llegar al cielo y ahí, convertirse en el astro del día. En esta carrera suprema por ascender, tenía un rival que era la Luna. Los dos partieron al mismo tiempo. Pero el rival estaba tan apasionado por hacer el amor con todas las mujeres, que se quedó atrás por estar con ellas; mientras que el Sol llegaba a su destino para convertirse en la luz del mundo.

En 1995, en Cuaxicala, Gonzalo Fernando nos contó otra versión, más larga y compleja, en náhuatl. Primero mencionó a un bebé abandonado que después recogieron. Dicho niño, cuando se convirtió en un joven, adquirió una fuerza hercúlea, lo que le permitió liberar a un pueblo de los bandidos que lo saqueaban. Como recompensa, para protegerlo del frío, le construyeron un pequeño jacal. Pero este ligero jacal se transformó por sí mismo en una cabaña de piedras, después en una roca hueca por dentro, en donde el niño-sol permaneció encerrado, perfectamente caliente. A este peñasco que se puso tibio fue a pararse un lagarto friolento, lo que llamó la atención. El pájaro carpintero, de un picotazo, partió la roca, de donde salió la pequeña bola brillante de la que ya hemos hablado. Se la tragó, valientemente, un pobre joven harapiento, al que le dijeron que iba a convertirse "en padre y madre a la vez". Pasado un mes, asesinaron a este desafortunado, abriéndole el estómago para sacarle a un precioso bebé que era "el Dios".

Ya de grande, a este mismo bebé, lo mató la Luna, que tenía miedo de que se le adelantara para convertirse en Sol. La Luna enterró el cadáver y puso al gallo y al perro a cuidar la tumba, con la orden de avisarle de inmediato en caso de que el difunto resucitara cuando ella comenzara a subir al cielo. Pero dichos animales domésticos no fueron fieles a las instrucciones recibidas. No sólo no dieron la voz de alarma, sino que mandaron a la Luna por un camino que no era el mejor en su trayecto al cielo. El joven héroe resucitó, salió de su tumba, llegó al cielo primero y de esta manera se convirtió en el Sol que ilumina y calienta el mundo.

Si se comparan las diversas versiones del mito en donde se descubre al Sol en forma de una pequeña bola de luz, podrá notarse, antes que cualquier cosa, que para los totonacos del norte es una mujer la que trae el niño al mundo, mientras que para los totonacos y los nahuas que viven un poco al sur del río Pahuatlán, extrañamente, es un hombre el que lo trae al mundo.

Presencia en Papantla del mito del Sol, con forma de una bola luminosa, escondido en una roca

Era importante saber si la versión del Sol en forma de una pequeña bola luminosa se limita al norte de la Sierra de Puebla o si también es conocida en las planicies y colinas ubicadas más el este, en el estado de Veracruz y donde viven otros totonacos, particularmente en Papantla y sus alrededores.

Ante la imposibilidad de ir a Papantla para investigar este asunto, hemos intentado recoger algunas indicaciones sugestivas provenientes de un sector vecino. Habíamos conocido en Xicotepec a una curandera totonaca llamada Teresa, nacida en Cazones, no lejos de Papantla. Esta mujer se había casado muy joven con un hombre que la había llevado a Xicotepec, donde fue asesinado, dejándola viuda. La pobre Teresa nos habló con franqueza de su vida y de su actividad como curandera. Sus recuerdos de juventud en Cazones eran vagos y a menudo imprecisos. Pero recordaba perfectamente, por ejemplo, el mito del borracho Aktzini, que está atado del cabello en fondo del mar. Sobre el nacimiento del Sol y de la Luna, nos contó, no sin algunas vacilaciones, una historia cuyos términos eran más o menos los siguientes:

> Un joven tenía la costumbre de ir a bañarse a una cascada, y luego de irse a acostar sobre una roca contigua que estaba tibia. Un día, una joven virgen fue a bañarse a la misma cascada, después a calentarse sobre la misma roca, ella quedó embarazada y trajo al mundo un bebé de sexo masculino, muy feo y deforme. La gente del pueblo vecino fue al lugar y quiso quebrar la roca, pero no pudo. El niño engendro acudió hasta el último. A pesar de que era débil, asió dicha roca, se la llevó y subió al cielo, convertido así en el Sol. En aquellos tiempos, la Luna era un hombre que se acostaba con todas las mujeres. También este "hombre-Luna" intentó subir al cielo para iluminar el mundo, pero no pudo. De vez en cuando intenta quitarle su lugar al Sol y se pelea con él, por eso se dan los eclipses.

El relato de Teresa es mediocre, incompleto y, probablemente, en parte está deformado por sus vagos recuerdos. Pero basta para que sepamos que la versión del Sol escondido en una roca también es conocida en la región de Papantla. La conocen también en un buen número de pueblos de la Huasteca veracruzana, como lo veremos más adelante,

cuando abordemos un importante artículo publicado por Guido Münch en 1995. Incluso podemos decir que todos los totonacos debían de conocerla.

Mito del héroe que se avienta al fuego para convertirse en el Sol

En 1962, G. Stresser-Péan estudió brevemente el mito del héroe que se avienta al fuego para convertirse en el Sol. Data, ciertamente, de una época prehispánica muy antigua, ya que, en el siglo XVI, los aztecas y los alcolhuas lo ubicaban en Teotihuacan, antigua metrópoli de la época Clásica, cuyo nombre en náhuatl significa "lugar de la apoteosis". Este mito es presentado por Sahagún en su *Historia general* (1956, t. II, pp. 258-262) y en el *Códice Florentino* (Libro 7, 1953, pp. 1-9). Lo volvemos a encontrar, en forma abreviada, y con variantes, en la *Leyenda de los soles* (1945, pp. 121-122), en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1891, pp. 235-236), así como con Mendieta (1971, pp. 79-80), con Thévet (*Histoyre du Méchique*, 1905, pp. 29-30) y con Muñoz Camargo (1892, pp. 131-132).

En tiempos lejanos, cuando el mundo carecía de luz, los dioses (*teteo*) se reunieron en Teotihuacan y buscaron a un héroe que aceptara quemarse a sí mismo para convertirse en el Sol y poder iluminar al mundo. El rico y presuntuoso Tecciztecatl se hizo presente y declaró que sería él. Pero hacía falta otro voluntario. Entonces, los dioses designaron, tal vez para burlarse, a Nanahuatzin, que era muy pobre y sufría una grave enfermedad en la piel, pero que aceptó de inmediato. Mientras los dioses hacían un gran fuego en un "brasero divino", un *teotexcalli*, ambos héroes se retiraron a la cima de una pirámide para dedicarse ahí, por cuatro días, a la penitencia y a los ritos. Las ofrendas de uno eran fastuosas, las del otro irrisorias pero ascéticas. Mientras que el primero ofrecía falsas espinas de coral rojo, el otro ofrecía verdaderas espinas teñidas con su propia sangre. Antes de la prueba final, cada uno se equipó con sus propios medios, uno de manera lujosa, el otro de manera miserable.

Entonces, los dioses se formaron (al igual que los danzantes) en dos filas paralelas, constituyendo una especie de avenida que llevaba al brasero divino. Cada candidato debía correr entre las dos filas y lanzarse luego a las flamas. Tecciztecatl lo intentó cuatro veces de manera fallida, pues en las cuatro le faltó el valor para hacerlo. El pobre Nanahuatzin, más valiente, se aventó al fuego a la primera ganando así la prueba. Fue entonces cuando su rival, llevado por la vergüenza, lo siguió aventándose a las flamas, cuyo ardor ya había bajado. Un águila y un jaguar se lanzaron después de él, como valientes guerreros, pero apenas sufrieron algunas quemaduras, de ahí las manchas negras en su plumaje y en su pelaje.

Posteriormente, vino una larga espera para que llegara el primer amanecer. Al fin, fue del lado este desde donde Nanahuatzin, ya convertido en el Sol, apareció resplandeciente. Pronto le siguió Tecciztecatl, convertido en la Luna. Ambos astros brillaban casi igual. Esto no agradó a los dioses y uno de ellos le lanzó un conejo a la Luna, que, de esta manera, perdió la intensidad de su resplandor. Pero ni el Sol ni la Luna tenían la fuerza para moverse. Entonces, los dioses decidieron sacrificarse ellos

mismos, dando así su vida para que el Sol se moviera y pudiera, de esta manera, comenzar a realizar su primer recorrido cotidiano.

Fuera del altiplano central, Ruíz de Alarcón (1892, pp. 150-151) encontró este mismo mito, en el siglo XVII, entre los indios de lengua náhuatl del noreste del actual estado de Guerrero. En nuestros días, dicho mito ha sido descrito por Stresser-Péan (1962, pp. 445-457) entre los huastecos del estado de San Luis Potosí, entre los huicholes, en la Sierra de Nayarit, por Lumholtz (1902, t. II, p. 11) y entre los coras por Preuss (1912, pp. LV-LVI y 143-144; 1931-1932, pp. 445-457).

Es bastante sorprendente rencontrar el mito solar del sacrificio voluntario a través del fuego entre los antiguos quichés de Guatemala. El *Popol Vuh* (1947, pp. 173-175) cuenta que los señores nefastos del inframundo habían preparado una hoguera ardiente para quemar ahí a los héroes Hunahpu e Ixbalanqué, pero que ellos se aventaron por sí mismos y los consumió el fuego. Hecho esto, quebraron sus huesos, los molieron y los aventaron a un río. Pero este aniquilamiento material total fue lo que les permitió resucitar, revivir en forma de dos poderosos magos, que aniquilaron a sus enemigos y subieron al cielo, en donde se convirtieron en el Sol y la Luna (*ibid.*, pp. 175-185).

Puede pensarse que en Guatemala la existencia de la idea sobre la apoteosis a través del fuego se debió a la introducción de tradiciones toltecas provenientes del centro de México. Efectivamente, R. N. Carmack (1981, pp. 43-53) demostró que, a principios del siglo XIII, los quichés habían sido conquistados por chontales provenientes del sur del Golfo de México. Ahora bien, la aristocracia de estos chontales todavía seguía usando en aquella época el náhuatl, al igual que seguían practicando tradiciones guerreras heredadas de sus ancestros toltecas provenientes del centro de México a principios de la época Posclásica.

El mito de la apoteosis a través del fuego estaba probablemente ligado a los ritos funerarios de incineración. Su diseminación, particularmente en el centro y el oeste de México, al parecer se debió, al menos en parte, a la expansión de pueblos de lengua náhuatl o aparentados. En la Sierra de Puebla, dicho mito es conocido entre los otomíes y en el sur entre los nahuas del pueblo de Yaonahuac. Entre los totonacos, se refirieron a él en algunos pueblos del norte del estado de Puebla, y también en Papantla, en el estado de Veracruz (según un artículo inédito de Ángel Palerm).

Versión otomí de San Pablito del mito del héroe que se avienta al fuego para convertirse en el Sol

Esta versión, recabada por Galinier en San Pablito en 1975, fue publicada por él en 1990 (pp. 689-699). Puede resumirse de la siguiente manera:

> En aquellos tiempos el mundo era frío y estaba apenas iluminado. Los hombres de entonces decidieron crear al Sol. Para desempeñar dicho papel, escogieron a un joven huérfano de padre, que era muy pobre, enfermizo y lleno de granos. Este muchacho, de entrada aterrorizado, terminó por aceptar su destino, con la terrible prueba que eso implicaba. Se le dijo a su madre que no valía la pena llorar por él. Ésta terminó aceptando ceder a su hijo, no para que muriera, sino para que se convirtiera en un “Gran Príncipe como Cristo”. Otro candidato se propuso, este era rico y había conseguido ser aceptado. Los llevaron a ambos

> al río, donde se bañaron para librarse de toda mancha. Por otro lado, se preparó un brasero en donde se prendió un buen fuego con leña. El primero en aventarse a las flamas fue el pobre enfermo. El otro se entretuvo con las mujeres y también se aventó, pero demasiado tarde, cuando ya no había más que brasas y cenizas. Ambos emprendieron entonces el camino al cielo. El joven héroe, que había partido primero, ideó varias estrategias para conservar su ventaja. Fue así como llegó primero y se convirtió en el Sol. Pero se tardó un poco en tomar su papel, lo que propició un periodo de incertidumbre en el que los animales, impacientes, se preguntaron de qué lado iría a salir. El gallo, bien inspirado, supo adivinar que sería por el este. Cuando por fin, el Sol apareció, todos voltearon hacia él.

Aunque el informante de Galinier a veces se pierde en detalles accesorios y olvida, por ejemplo, mencionar que el candidato perdedor se convirtió en la Luna, su relato corresponde al descrito por Sahagún (1956, t. II, pp. 259-262) y por la *Leyenda de los soles* (1945, pp. 121-122).

Los actuales otomíes del norte de la Sierra de Puebla son inmigrantes muy recientes y, ciertamente, han traído consigo este mito desde que llegaron al altiplano central, donde sus ancestros practicaban el culto al fuego. Pero los otomíes del centro de México están muy aculturados y no conservaron sus tradiciones sobre los orígenes del mundo.

Versiones de los nahuas del sur de la sierra del héroe que se avienta al fuego para convertirse en el Sol

Primera versión de los nahuas de Yaonahuac. Dicha versión, recabada en el sur de la sierra, fue publicada por Taggart (1983, pp. 102-103). Cuenta que en tiempos muy antiguos, el mundo era oscuro, sin luz, y que estaba habitado por enanos. Éstos prendieron un gran fuego con la convicción de que aquel que pudiera apagarlo se convertiría en el señor del mundo. Por otro lado, en aquella época, una mujer que había traído al mundo a un engendro, lo aventó al agua, donde permaneció flotando. La madre de los enanos encontró a este bebé, lo acogió y lo crió. Cuando éste fue adolescente, dijo que iba intentar apagar el gran fuego. Se subió a una loma contigua y, desde ahí, se aventó a las flamas, que extinguió casi en su totalidad. Partió de la orilla del mar de Oriente, para convertirse en el Sol que gira alrededor del mundo, dándole luz y calor. Su madre preguntó por él y decidió seguirlo, después de haber recogido lo poco que quedaba del gran fuego. Ella se convirtió entonces en la Luna, que brilla menos que el Sol.

Segunda versión de los nahuas de Yaonahuac. Dicha versión, recabada en Yaonahuac, con la ayuda de otro informante, fue también publicada por Taggart (1983, p. 102). Cuenta que después del Diluvio, entre los descendientes de Noé había dos huérfanos, un hermano y su hermana. Los arrojaron a un fuego muy grande que se había prendido para ellos. El muchacho se quemó completamente, casi se carbonizó y rodó por las brasas. Se convirtió en el Sol, Dios, al que llaman Jesucristo. La muchacha, que se había quemado menos, se convirtió en la Luna. Los animales, que querían buscar la luz, se preguntaron de qué lado iba a salir el Sol. Fue el perro el que supo que sería del lado este.

Estas versiones de Yaonahuac provienen de indios del sur de la sierra que hablan el dialecto nahuat llamado olmeca-mexicano. Al presentar el sacrificio, a través del fuego, de aquél que va a convertirse en el Sol, difieren por completo del resto de las versiones

del mismo tipo, otomíes o totonacas, recabadas al norte de la sierra.

Versión totonaca combinada de la bola ardiente y el sacrificio a través del fuego

Ichon (1969, p. 58) recabó, entre los totonacos del norte, en varios pueblos sin precisar, una versión compleja que combina las características de ambas tradiciones. En dicha versión, el héroe de la pequeña bola ardiente es el que se lanza a las llamas, pero el relato no da detalles.

Veremos más adelante que a dicha versión combinada o sintética se le mencionó en 1992, en El Tajín y en diversos pueblos de la Huasteca veracruzana, en un artículo de Guido Münch, que merece un trato aparte.

Mitos de los niños asesinos que se convierten en el Sol y la Luna

Para completar el estudio de los mitos del Sol y de la Luna en México, nos pareció necesario mencionar aquí los del tercer grupo de nuestra clasificación, aunque casi no se hayan encontrado en la Sierra Norte de Puebla y sean, en cambio, muy típicos de los diversos pueblos del actual estado de Oaxaca. Nosotros los llamamos "Mitos de los niños asesinos", pues sus héroes son dos niños huérfanos, hermano y hermana, que, recogidos por una vieja pareja, asesinan o propician la muerte de sus padres adoptivos (que la mayoría de las veces son sus abuelos), antes de convertirse ellos mismos en el Sol y la Luna. Para que nos demos una idea de los numerosos mitos de los niños asesinos, vamos a exponer aquí las grandes directrices de las dos versiones recabadas por Pedro Carrasco (1961, pp. 43-48) entre los chatinos de Tutoltepec (Oaxaca).

Versiones de los chatinos

Dos niños, hermano y hermana, que estaban llamados a convertirse en el Sol y la Luna, habían sido adoptados por una anciana mujer. Esta los mandó al bosque para que le llevaran comida a su marido, diciéndoles que era su padre. Ellos fueron y vieron que el esposo de la anciana no era otra cosa que un ciervo, al que mataron de inmediato y le quitaron la piel. Llenaron esta piel con avispas, dándole la apariencia del animal vivo. De regreso a la casa, le ofrecieron a su madre adoptiva un pedazo de hígado de su víctima. La anciana, sin desconfiar, comió lo que era un pedazo de carne de su esposo, pero pronto descubrió el engaño por las palabras de una rana charlatana, que la dejó temiendo lo peor. Partió al bosque y llamó a su marido-ciervo como tenía la costumbre de hacerlo. Lo vio, pensando que estaba vivo, pero como no se movía y no le respondía, le dio un bastonazo. La piel se reventó, dejando escapar miles de avispas. Perturbada por las picaduras, la pobre anciana aceptó ir a refugiarse a un temascal, que los dos niños habían preparado para ella y en donde terminaron quemándola. Para compensarla, antes de que muriera, le anunciaron que, a partir de aquel momento, ella se encargaría de velar por el nacimiento de todos los hombres y recibiría sus correspondientes ofrendas rituales.

A este mito de Tutoltepec, los chatinos de un pueblo vecino, llamado Panixtlahuaca,

añadieron algunos detalles complementarios. Según ellos, los dos jóvenes asesinos, mientras subían al cielo, mataron una serpiente y le quitaron los ojos. La Luna tomó para ella primero el ojo derecho, pero como luego le dio mucha sed, lo cambió con su hermano por el izquierdo. Por eso, actualmente, la Luna ilumina menos que el Sol.



La pareja de divinidades primordiales de los antiguos mixtecos 1-Venado y 1-Venado. Códice Vindobonensis *(f. 51).*

Para entender este mito feroz, es necesario recordar que los dos jóvenes héroes son los precursores de un nuevo mundo de civilización agrícola, de luz, abundancia y felicidad. Tienen el deber de eliminar a sus padres adoptivos, pues éstos son los sobrevivientes de un pasado de barbarie y miseria: el mundo de los cazadores-recolectores que vivían como animales. Ahora bien, dentro de las creencias mixtecas prehispánicas que aparecen, entre otros, en el *Códice Vindobonensis* (f. 51), se puede ver que la pareja de divinidades primordiales que dominaban en los orígenes del mundo estaba conformada por un ciervo macho y otro hembra.

Distribución del mito de los dos niños asesinos de sus padres adoptivos

Dentro de los límites del actual estado de Oaxaca, el mito de los niños asesinos fue mencionado entre:

1. Los zapotecos de Mitla, por E. C. Parsons (1936, pp. 324-326) y por Stubblefield (1969, pp. 47-62).
2. Los mixtecos, por Wilfrido Cruz (1946, pp. 248-250).
3. Los chatinos de Tutoltepec y de Panixtlahuaca, por P. Carrasco (1961, pp. 43-48) (de igual forma, entre chatinos estudiados por Carmen Cordero, 1986, p. 164).
4. Los triques de Copila, por Hollenbach (1977, pp. 123-170).
5. Los mixes de Zacatepec, por P. Carrasco (1952, pp. 168-169) y los de Coatlán,

por Hoogshagen (1971, pp. 337-340).
6. Los chinantecos de Chiltepec-Usila, por Weitlaner (1952, pp. 169-174).
7. Los mazatecos-popolocas de San José Independencia, por Weitlaner y por Johnson (1939).

En el estado de Veracruz, vecino del de Oaxaca, volvemos a encontrar el mito de los niños asesinos entre los nahuas y los popolocas del norte del Istmo de Tehuantepec, según G. Münch (1983, pp. 158, 159) y entre los nahuas de la Sierra de Zongolica, según Williams García (1953, pp. 360-365). Finalmente, en el sur del actual estado de Puebla, donde el mito de la apoteosis a través de las flamas es conocido entre los popolocas de San Felipe Otlaltepec (Jäcklein, 1991, p. 284), R. Barlow y Valentín Ramírez (1962, pp. 55-61) descubrieron, entre los nahuas de San José Miahuatlán, un mito que combina la versión de las flamas con la de los niños asesinos.

La formación del mundo, el Sol, la Luna y el lucero de la mañana, según las tradiciones totonacas de El Tajín, publicadas por Guido Münch en 1995

Dichas tradiciones, que se recabaron en este el lugar, en 1985, con la ayuda de informantes competentes, conforman un valioso conjunto de mitos cosmogónicos muy diversos, casi ya todos conocidos, que parecen unirse, articularse alrededor de una sola secuencia general. Dichas tradiciones de El Tajín se presentan aquí, pero aparte, pues gozan de un carácter muy particular, que discutiremos al final y, a propósito del cual, expresaremos algunas reservas.

La historia mítica concebida así da comienzo desde épocas muy antiguas, cuando reinaba el frío y una semioscuridad. El mundo de entonces era débilmente iluminado por la Vía Láctea, que se veía en el cielo, como una especie de inmensa serpiente fría y apenas luminosa. La luz no era visible, pues sólo existía en forma de una bola luminosa, del tamaño de una yema de huevo, que estaba escondida dentro de una gran roca extrañamente tibia. Los animales que vieron esta roca no pudieron romperla, pero ésta comenzó a agrietarse sola al llamado mágico de cuatro pajarillos. Comenzó a salir de ella lo que era la esencia misma de la luz, con la forma de la pequeña bola resplandeciente. Esta inquietante bola fue lanzada al agua de un manantial contiguo. La bola llamó la atención de una muchacha que había ido por agua, misma que la puso en su boca y se la tragó sin querer al tropezar en el camino. Esta muchacha de inmediato se embarazó y, después de nueve días, trajo al mundo a unos prodigiosos gemelos, cuyo abuelo intentó en vano asesinar.

Estos gemelos, de los que el mayor era el más activo, pronto demostraron que tenían inmensos poderes mágicos. Su primera proeza fue matar al Gran Señor de la Vía Láctea, que se podía ver, en medio el cielo estrellado de la noche, como una inmensa serpiente débilmente luminosa. Pereció al ser forzada a tragar una gran bola ardiente (que, evidentemente, era el Sol). Los gemelos exterminaron después a sus abuelos, después de haberlos espiado. Fue así como descubrieron que su abuela tenía por esposo a un ciervo

o, más bien, a un espíritu del rayo, que tenía un ciervo por nahual. Cazaron y mataron a este animal, le quitaron la piel y en ella colocaron enjambres de avispas. Cuando la abuela llegó y quiso hacer el amor con el ciervo que tenía como esposo, fue terriblemente picoteada por las avispas y sólo pudo escapar a la muerte yendo a refugiarse a un temascal.

Entonces, el mayor de los gemelos se puso a buscar los huesos de su padre muerto. Dichos huesos habían sido enterrados muy lejos, del lado de Chicontepec. El gemelo logró dar con ellos, los amontonó en un lugar y saltó ritualmente a su alrededor cuatro veces, lo que bastó para revivir al difunto. Pero éste se transformó en ciervo y de inmediato se escapó al bosque.

Aconsejado por Quihuicolo, Señor del Bosque, el mismo gemelo decidió enseñar a los hombres el cultivo del maíz, para que pudieran escapar de las carencias alimentarias crónicas de la vida de la caza y la recolección. Los animales salvajes que trabajaron para él, tiraron los árboles de un bosque y los quemaron, creando así una milpa. La abuela murió asfixiada por el humo del incendio, así que fue necesario revivirla. Pero ya se encontraba lista una espléndida cosecha después de cinco días y todas las mazorcas fueron de inmediato escondidas en el cerro de El Tajín que, de esta manera, se convirtió en un inmenso granero.

3. Creencias sobre el fin del mundo de los indios actuales de la Sierra de Puebla

La vaga idea de un final del mundo más o menos cercano se halla muy extendida tanto en México, como en muchos otros países del mundo. Los indios de los tiempos prehispánicos tenían temores de este tipo, que persisten en formas diversas entre sus actuales descendientes. Los de la Sierra de Puebla, aunque católicos sinceros casi todos, nos dieron la impresión de no estar muy preocupados por la perspectiva del Juicio Final, pero un buen número aún cree, más o menos, que podría llegar tal o cual cataclismo mundial anunciado por sus antiguas tradiciones. Estos temores se reavivan, de vez en cuando, debido a los eclipses de sol, pues todavía están asociados con la idea del fin del mundo. Los eclipses de luna causan menos inquietudes, pues se cree que amenazan sobre todo la integridad de este planeta, al que se le puede brindar un apoyo moral con algunos bullicios apropiados, tal como nosotros mismos pudimos comprobarlo en 1954, en la ciudad criolla de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. La perspectiva del fin del mundo toma, por lo general, una de las cuatro formas siguientes:

a) *Temor, muy extendido, a un nuevo Diluvio.*

En Tepetzintla, por ejemplo, se dice que Dios, enojado por las malas acciones de los hombres, había decidido infligirles un nuevo Diluvio, pero que 9-Viento, así como las plegarias de la virgen de Guadalupe, lo disuadieron. En San Marcos Eloxochitlán se dice que el “Gran Trueno” o “Viejo Trueno”, que es el señor del

agua, está esperando la primera oportunidad que se le presente para provocar un nuevo Diluvio (Kelly, 1966, p. 397). Dicho temor se mencionó a propósito de la sedición de los otomíes de Tutotepec en 1769.

b) *Temor a una lluvia de fuego que remplazaría al Diluvio.*
Este temor persiste en las mentes de algunos adivinos otomíes (Galinier, 1990, p. 310), totonacos o nahuas.

c) *Temor a un terremoto mundial.*
Según las tradiciones aztecas del siglo XVI, el mundo actual estaba destinado a ser destruido por un terremoto, en un día llamado 4-Movimiento, *Nahui-Ollin*. En la actualidad, esta idea no encuentra eco en la Sierra de Puebla, que es una región poco sísmica. Pero, Starr (1908, pp. 138-139) la encontró en Tlaxiaco, en el estado de Oaxaca. Guido Münch (1983, p. 160) la pudo igualmente constatar entre los popolocas y los nahuas del norte del Istmo de Tehuantepec.

d) *Temor a una revuelta del material doméstico.*
Un viejo temor, aún muy extendido, es el de una revuelta del material de la casa que, en el fin del mundo, se podría vengar por los maltratos que sufrieron cotidianamente, en cada casa, a través de golpes o diversas brutalidades y del contacto con el fuego. Esta revuelta fue descrita ya en siglo XVI por Bartolomé de las Casas (1967, t. II, cap. 235, p. 507), a propósito de las creencias mayas kakchis de la Verapaz (Guatemala). El *Popol Vuh* (1947, pp. 99-102) habla de ella al abordar el final de los míticos "hombres de madera", destruidos por un diluvio. Incluso añade la revuelta de los animales domésticos: perros y aves de corral.

e) *Temor a un eclipse de sol.*
Parece ser que no hace mucho, tanto en la Sierra de Puebla como en la Huasteca, en caso de eclipse de sol, y previendo un posible fin del mundo, era conveniente que cada familia se encerrara en su casa, pequeño mundo protector, después de haber expulsado los tres *tenamastle*: el metate, el molcajete y el tejolote, así como las ollas de cocer o *chichapales*. En el mundo exterior, abandonado a los poderes del mal, se creía que dicho material podía transformarse en seres hostiles y feroces, en demonios (*tzitzimime*), jaguares, serpientes u otros. Únicamente las ollas para el agua, siempre tratadas con delicadeza, intentarían defender a los hombres. En la Sierra de Puebla se pensaba que, cuando llegara el fin del mundo, los hombres, además, serían atacados por las almas de los que habían sido asesinados, que se habían convertido en seres nefastos que iban errantes por el viento. Finalmente, se dice que, a veces, las almas de los niños muertos a muy temprana edad volverán a rencarnar y formarán una nueva humanidad.

4. LEYENDAS SEMICRISTIANAS SOBRE LA FORMACIÓN DEL MUNDO

En todos los pueblos de la Sierra Norte de Puebla, circulan relatos que tienen que ver con la historia de la formación del mundo, pero que están más o menos inspirados en

recuerdos de las enseñanzas locales de la doctrina cristiana. Dichos relatos contienen a menudo elementos aportados por la tradición indígena. Los narran de una manera bastante informal los cuentacuentos ocasionales, que pueden ser ancianos, mujeres, curanderos-adivinos o catequistas poco instruidos en el tema.

En estos largos relatos, de naturaleza evidentemente ecléctica, se pueden encontrar la mayoría de los mitos de la formación del mundo que nosotros hemos tenido oportunidad de recabar dentro de las tradiciones de los totonacos de la Sierra de Puebla. De esta manera, encontramos el mito de la luz que, al principio, está escondida dentro de una roca, pero que, una vez liberada, se convierte en un héroe que sube al cielo y se convierte en el Sol. También encontramos, combinado y relacionado con el anterior, el mito del héroe que, antes de subir al cielo, se avienta a una hoguera, con el fin de poder convertirse en el Sol. En ambos casos, el héroe tiene un rival desafortunado que, al haberse entretenido con mujeres, se convierte solamente en la Luna. Otro héroe esencial de los mitos de la sierra es el Señor del Maíz, que resucita a su padre asesinado, sin llegar, no obstante, a hacer de él un agricultor. También encontramos diversas versiones del mito de los niños asesinos que matan a sus abuelos antes de convertirse ellos mismos en el Sol y la Luna. Finalmente, encontramos los mitos de la creación de la valiosa milpa, cuya cosecha es posteriormente escondida dentro de un cerro, del que la tienen que sacar cuando la encuentran.

Pero los textos que publicó Guido Münch en 1995 no están conformados únicamente por elementos extraídos de los totonacos de la sierra. También encontramos en ellos elementos nuevos, inéditos, el más esencial es la mención de la existencia de unos gemelos adivinos, los gemelos del maíz, cuyas hazañas van a transformar el mundo. Su primer logro fue matar al Gran Señor de la Vía Láctea, el que proporcionaba la poca luz de los primeros tiempos del universo. Este monstruo apenas era visible, en el cielo nocturno, con la forma de una inmensa serpiente de estrellas, débilmente luminosa. Los gemelos propiciaron su muerte al forzarlo a tragar una enorme bola ardiente, lo que, evidentemente, es un mito de la primera salida del Sol y la desaparición de las estrellas. Otro dato importante es la mención de un tío de los gemelos que, al estar celoso de ellos, anunció ruidosamente que él también iba a poder subir al cielo. Fue tildado de loco y un fatal empujón lo hizo caer al suelo. Cuando se incorporó, se había convertido en un perro y anunció que, a partir de ese momento, sería él el que guiaría a los hombres para permitirles seguir al Sol. Entonces, el perro desapareció y se convirtió en el Lucero de la Mañana, que aparece antes de la aurora.

Con el triunfo del Sol, se impuso desde entonces el reino de la luz y del bien. Todos los hombres murieron y el Sol-Dios los juzgó, dependiendo de la fe que hubieran tenido en él y en su victoria. Los justos tuvieron a su cargo volver a poblar el mundo y el resto fue convertido en animales.

Al parecer, algunos de estos relatos están considerados como leyendas o cuentos, más que como mitos. Otras, en cambio, llegan a remplazar o hasta a eliminar mitos indígenas tradicionales. Nosotros sólo proporcionaremos aquí algunos ejemplos

característicos.

a) *Caín, Abel y el Diluvio*

Esta historia, tomada sobre todo del Génesis, nos la contó en 1992 Enrique Cruz, totonaco de Tepetzintla, católico convencido, pero al mismo tiempo, bien informado sobre las tradiciones, historias y ceremonias indígenas.

> Antes no había misa y no habían sacerdotes. Antes los hombres hacían sacrificios, como ahora, cuando sacrificamos un guajolote, un marrano para una *costumbre*. Así lo hicieron los dos hijos de Adán. Cada uno sacrificó un borrego… pero más recibe Dios lo que hace Abel aunque más flaquitos y enfermos (sus borregos). Subió derechito el humo del borreguito de Abel, de su sacrificio. Pero cuando Caín realiza su sacrificio, con buenos borregos, nomás se regó el humo del borreguito. Por eso se pelearon esos … por eso se enojo, entonces el Caín le hizo envidia a su hermano … y lo mato… y entonces le dijo Dios mataste a tu hermano … Por eso cuando hizo el Diluvio Diosito le dijo a Noé en estos días va a haber diluvio hazte tu arca de 50 metros cuadrados… todos sus animalitos metió, con sus hijos, con sus mujeres… hizo el Diluvio cuarenta días, cuarenta noches, llueve y llueve y llueve… Noé arregló su arca bien arregladita, metió todos sus animalitos, sus palomas, sus gallos, sus borreguitos, todo lo que tenía metió por eso hizo un arca grande, cuando se levantó el agua, se alzó. Cuando pasó, el agua comenzó a bajar, pero entonces quedó como plano, los cerros se bajaron todos, se volvió parejo… Entonces Juan (Techachalco) hizo los cerros, los ríos para que corra el agua y no quiere otro diluvio y convenció a Dios porque dice que ya es viejito y ya no va a hacer todo otra vez porque él ya arregló los cerros y los ríos.

b) *Leyenda de san José, la virgen María, la Natividad, la Pasión y la ascensión de Jesucristo*

Esta leyenda, publicada por Ichon (1969, pp. 81-86), la recabó en Mecapalapa, en una época de conflicto agudo entre los indios totonacos del norte y los criadores mestizos de habla española. El relato es muy largo, y toda su parte final, que cuenta la vida de Jesucristo en la tierra, está particularmente consagrada a episodios míticos populares, en el transcurso de los cuales, Cristo toma partido por los pobres (indios) que trabajan contra los ricos y "los Reyes", que los explotan.

El pobre carpintero José logra hacer reír a la hermosa muchacha María, al caerse de un burro de madera que había hecho y que había cobrado vida. José ofreció una manzana a María, misma que no se comió, pero cuyo olor bastó para embarazarla. Después de esto, se fueron juntos, José a pie y María montada en el burro. Recurrieron a varias artimañas para escaparse de los que los perseguían. Cuando María estaba a punto de parir, nadie quiso darle asilo, pues José era muy pobre y usaba sandalias. Dio a luz en un establo. El niño nació con una estrella en la frente. Diversos animales asistieron a la Natividad, y María, dependiendo de su actitud, los recompensó o los castigó. Al tlacuache (mamífero marsupial) se le otorgó el ya no tener que sufrir a la hora del parto, pues había ido a robar fuego para calentar al niño Jesús. Después llegaron los Reyes (Magos) y danzantes que se hicieron presentes para festejar al recién nacido. Poco después, Jesús se vio obligado a esconderse para escapar a la masacre de los inocentes. Entonces, fue reconocido y denunciado por un traidor, pero éste fue convertido en mono

y desapareció. Finalmente, el mismo Jesús se entregó a los judíos, que lo crucificaron, lo enterraron y mandaron a un gallo a que vigilara su tumba, por si resucitaba en la noche. Pero al gallo se le olvidó el encargo y no dio la alarma cuando Cristo salió de su tumba para subir al cielo. Los judíos intentaron en vano dar con el fugitivo, pues era demasiado tarde. Cristo ya estaba casi en las alturas del cielo, donde se convirtió en Dios, es decir, en el Sol.

c) *Leyenda de la virgen María raptada por san José*

Esta leyenda, donde tienen menos lugar los conflictos sociales, nos la contó en 1988 Dionisia Felipe, a la que le dicen "Nicha", alfarera de San Pedro Tlachichilco, Hidalgo.

La virgen María era una muchacha muy bonita, estrictamente vigilada por su madre, santa Ana. Ella iba por agua todos los días al manantial cercano y en el camino siempre se encontraba a san José. Él ya se había prendado y deseaba casarse con ella, pero ella no aceptaba. Sin embargo, una vez él le aventó, desde lejos, una bonita florecita que le gustó. Ella puso la florecilla en su blusa para enseñársela a su mamá, pero, cuando llegó, no la encontró y en vano la buscó. Al día siguiente, san José le explicó que la flor había desaparecido dejándola embarazada. Añadió que no tenía más que partir con él para no tener que lidiar con los reproches de su madre. Así que se fueron juntos, él a pie, ella en el burro. Pero los judíos los perseguían para impedir que Jesús naciera, pues temían que se convirtiera en el señor del mundo. El relato continúa entonces con el clásico tema de la persecución sin éxito que encontramos en muchos de los cuentos.

d) *Leyenda del tlacuache de la Natividad*

Este relato, breve e incompleto, lo recabó Taggart (1983, p. 103) de un informante nahua del pueblo actualmente hispanizado de Huitzilán. He aquí el contenido esencial:

> Nuestra madrecita, la virgen de la Concepción, fue a las orillas del río a lavar la ropa de su padre. Ahí se encontró con san José, que le pidió que fuera para casarse con él y abandonara a san Pedro, que tenía una fea barba. Ella le pidió un plazo de una semana para terminar lo que tuviera que lavar. Después, se fueron juntos, él a pie, ella en su burro. Algunos meses más tarde, María, embarazada, dio a luz al lado del camino, en un bosque, bajo la nieve. Sólo había podido conseguir algo de hospitalidad, bajo el cobertizo de una casa. El tlacuache fue a ver al niño y san José le pidió que llevara fuego. El tlacuache fue a robar el fuego en una casa vecina en la que le habían permitido venir a calentarse. Para poder hacerlo, enredó su cola alrededor de un pedazo de madera encendido y así lo pudo llevar. La virgen le rogó que le llevara un pollo y el tlacuache fue a robarse uno para ella. Ya no pudo robarse otro, pues el tlacuache fue sorprendido y lo mataron.

Este edificante cuento está visiblemente incompleto. Explica que, si la cola del tlacuache no tiene pelos, es porque se le quemaron cuando robó el fuego. Nosotros ya hemos mencionado que existen versiones de este mismo cuento más completas, como la de los totonacos de Mecapalapa. En estas versiones, el tlacuache, como premio a su abnegación, es liberado de los dolores del parto por un favor especial de la virgen María.

He aquí una explicación mítica del hecho real de cómo los marsupiales traen al mundo, sin dolor alguno, a crías de dimensiones minúsculas. Entonces, el cuento recabado en Huitzilán tiene, de manera particular, un carácter explicativo y etiológico. Además llegó a nosotros de manera mutilada. Pero, a pesar de dichas debilidades, este cuento piadoso, al parecer, logró remplazar localmente el mito tradicional del Sol y la Luna.

El mito del robo del fuego por el tlacuache fue estudiado por López Austin (1992). Dicho tema de origen prehispánico, era conocido por todos en México, desde los triques de Oaxaca, hasta los huicholes (Zingg, 1977, p. 178), y los coras de Nayarit (Preuss, 1912, t. I, pp. 179-182).

En cambio, una versión otomí de la Natividad, que nosotros recabamos en 1988 en San Pedro Tlachichilco, presenta el castigo ejemplar impuesto al camaleón, basilisco de casco, el *Laemanctus serratus*, que orgulloso de su "corona" real, insulta a la virgen María al poner en duda su virtud. Jamás conocerá a sus hijos, pues morirá en el instante en que los traiga al mundo.

e) *Mito otomí cristianizado de los orígenes del carnaval y de la victoria de Cristo sobre Satán*

Galinier (1990, p. 689), por el que conocemos la versión otomí del mito prehispánico del héroe solar que se avienta al fuego, estima que en la actualidad, los otomíes casi han olvidado dicho mito, pues ya sólo saben de él individuos particularmente tradicionalistas. En cambio, es evidente que casi todos los otomíes de la sierra saben de algún mito sobre los orígenes del carnaval, mito que conserva algunos elementos de creencias indígenas antiguas, pero que está conformado, sobre todo, de tradiciones populares relativamente recientes que tienen que ver con el nacimiento de Cristo y su subida al cielo. Circulan numerosas versiones locales de dicho mito, entre las cuales, Galinier (1990, pp. 337-342) escogió publicar la de San Miguel (cerca de San Bartolo Tutotepec), que aquí resumimos y de la que ya hemos hablado, a propósito de la danza del *Volador*.

El divino niño nació en la Navidad y fue bautizado el 1º de enero. Más tarde, bajó al inframundo de los muertos, reino de los demonios, espíritus del mal que acababan de organizar la fiesta del carnaval. Asistió a dicha fiesta, que los demonios habían inventado para él, con la esperanza de que se desviara de su vocación, que era convertirse en el Sol, señor del mundo. Pero, de inmediato, Cristo se alejó y no se quedó con los demonios, que eran judíos y querían matarlo. Estos judíos lo persiguieron durante todo el periodo de Cuaresma. Terminaron por alcanzarlo en la Semana Santa y lo crucificaron la noche del Viernes Santo. Temiendo que resucitara por la noche, le encargaron al gallo que vigilara su tumba y les avisara, cantando, en caso de que saliera de ahí. Pero el gallo no cantó, tan es así que Cristo tuvo tiempo de llegar casi hasta lo alto del cielo, antes de que sus enemigos se dieran cuenta. Éstos castigaron ferozmente al gallo, que fue cortado en pedazos y sus plumas volaron por todos lados. Pero sus plumas se convertían de inmediato en pequeños gallos. Era la derrota de los demonios. San Miguel, Santiago y

san Jorge hubieran querido exterminar a los diablos malditos, pero éstos lograron obtener el perdón de Dios Padre, que les permitió mantener la existencia de su fiesta de carnaval.

En esta versión incompleta sobre el gran mito solar, ya no se hace mención de la prueba de fuego, ni de la rivalidad con la Luna. El triunfo del Sol se reduce a su resurrección y ascensión al cielo. La complicidad del gallo es un detalle banal que vuelve a aparecer en otros cuentos. Lo esencial es la supervivencia del carnaval, fiesta demoníaca, creada con la intención de desviar a Cristo de su misión.

f) *Características comunes entre las leyendas semicristianas de los indios actuales de la Sierra de Puebla*

Las diversas leyendas semicristianas son, en realidad, mitos de creación o adopción reciente, producto de la necesidad de mostrar la asimilación de Cristo con el Sol, en el marco del pensamiento tradicional sobre la formación del mundo.

Algunos de estos cuentos tratan de explicar cómo María pudo convertirse en madre sin perder su virginidad, de ahí el detalle de la flor, cuyo olor la habría embarazado. En otro cuento, la virgen se habría embarazado por haberse bañado en la misma agua que san José.

XVII. COSMOLOGÍA, EL MUNDO VISTO POR LOS INDIOS DE LA SIERRA DE PUEBLA

1. IDEA GENERAL SOBRE EL MUNDO

a) *El mundo de los españoles y el de los indios en el siglo XVI*

Los religiosos que evangelizaron a los indios de México eran hombres cultivados de la época del Renacimiento. Sabían vagamente que la Tierra es redonda, o más bien esférica, pues esta idea, que los antiguos griegos ya habían precisado mucho antes de nuestra era, había inspirado los viajes de Cristóbal Colón y acababa de ser demostrada, en 1523, por el viaje de Magallanes alrededor del mundo. Ignoraban, en cambio, que la Tierra gira sobre su eje y alrededor del Sol, pues dichas ideas no fueron publicadas por Copérnico sino hasta 1543 y, por otro lado, la Iglesia católica sólo las admitió hasta finales del siglo XVIII.

De hecho, los religiosos misioneros del siglo XVI y los españoles de aquella época tenían, antes que nada, la visión del mundo que puede leerse en el Antiguo Testamento, en donde se dice que el Sol gira cada día alrededor de la Tierra y en donde se hace evidente que el mundo se halla formado por el cielo, la tierra y un mundo subterráneo para el descanso de los muertos. Esta idea concordaba muy bien con las concepciones indígenas del mundo y los indios convertidos la aceptaron fácilmente. Sin embargo, hubo una fuerte oposición en la manera de concebir la naturaleza y el papel de una parte importante del universo. Efectivamente, en las tradiciones indígenas, el inframundo no es muy diferente del mundo en el que vivimos. Lo consideran, sobre todo, como un sitio más bien sombrío, escasamente alumbrado por el Sol, del que se dice lo recorre durante la noche, pero sin brillo. Se considera que los muertos llevan ahí una existencia triste, pero muy parecida a la que llevaron durante su vida en esta tierra. Incluso les es posible venir cada año, en otoño, a visitar a sus descendientes. Fue muy difícil lograr que los indios convertidos renunciaran a este apacible país de los muertos y que lo remplazaran por la concepción cristiana de un infierno de llamas donde los demonios hacen sufrir a los condenados por toda la eternidad, culpables de crímenes cometidos en este mundo. Dicho infierno de fuego no tenía lugar dentro de la idea general que los indios tenían, y que siguen teniendo, a menudo, sobre el universo.

b) *El mundo comparado con una casa*

Los indios de la Sierra de Puebla, como muchos otros pueblos, han estado tentados a comparar el mundo con una casa, cuyo techo sería el cielo. Dicha idea está particularmente viva entre los huastecos del estado de San Luis Potosí, que construyen de manera ritual casas redondas, de techo cónico, y dicen que éstas son la imagen del

universo. Las casas indias actuales de la Sierra de Puebla son casi todas de plano rectangular más o menos alargado, lo que no se presta muy bien para compararlas con el mundo. Esta comparación no deja de hacerse entre los totonacos (Ichon, 1969, p. 36), entre los otomíes (Galinier, 1987, p. 103) y entre los nahuas. Pero los informantes de Ichon le dijeron, por otro lado, que la tierra es redonda como el comal, donde se ponen a cocer las tortillas de maíz y que el cielo es equiparable a la bóveda de algún horno donde se pone a cocer el pan. Es probable que los indios de la sierra hayan tenido casas redondas como las de los huastecos. Todavía quedaban algunas, muy recientemente, en la región de Texcatepec (Galinier, 1987, p. 98) y, además, los temascales por lo general son circulares. En muchas regiones del globo, las casas o jacales redondos parecen haber sido la forma más arcaica de habitación. Pero en Mesoamérica las construcciones redondas son muy raras (Pollock, 1936) y más bien recientes, del Posclásico. Sin embargo, se acaban de descubrir, cerca del río Belice, algunas que datan del Preclásico medio tardío, entre 650-300 antes de nuestra era (Aimers, Powis *et al.*, 2000). Los templos redondos posclásicos del dios Quetzalcóatl eran, tal vez, imágenes del mundo.

c) *Idea prehispánica de un mundo formado de niveles superpuestos*

La idea de un mundo formado de niveles superpuestos parece haber sido común en diversos pueblos mesoamericanos, particularmente entre los aztecas, los otomíes y los mayas. Pero era una idea general muy vaga e imprecisa, que podría interpretarse de diversas maneras, mediocremente confirmada por los documentos antiguos.

Es así como se supone que los antiguos mayas, en general, creían en la existencia de 13 cielos y nueve "infiernos", en donde esta palabra, "infiernos", es tomada en el sentido antiguo de regiones subterráneas, inferiores. Pero, J. E. Thompson (1970, p. 195) mostró que los 13 niveles del cielo podían, tal vez, ser una especie de escalera de seis escalones ascendentes, un cenit y seis escalones descendentes. Del mismo modo, los nueve niveles de los infiernos estarían conformados de cuatro escalones descendentes, un nadir y cuatro escalones ascendentes. De esta manera, se creía que el Sol de los antiguos mayas, en su trayecto cotidiano, recorría 22 niveles que significaban: seis cielos ascendentes, una etapa de cenit, seis cielos descendentes, cuatro infiernos descendentes, un nadir y cuatro infiernos de subida.

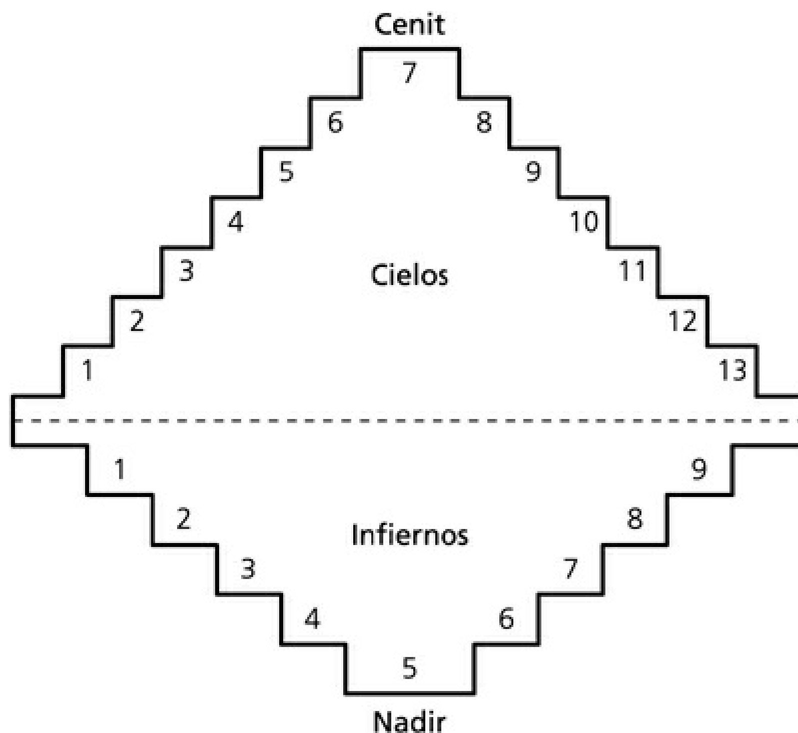
Los 13 cielos de los antiguos aztecas

Los antiguos aztecas creían en la existencia de 13 cielos y nueve "infiernos" superpuestos, separados por el plano horizontal de la superficie terrestre. El detalle de estos 22 niveles celestes lo encontramos representado pictográficamente, en las páginas 1v, 2v y 12v del *Códice Vaticano Ríos*. Cada cielo tiene su glifo y su nombre escrito en náhuatl. La lectura y la interpretación de estas páginas no es fácil, pero está muy bien hecha y muy claramente explicada por Nicholson (1971, pp. 406-408). No la retomaremos aquí. Esta lista de los cielos del *Códice Ríos* es muy elaborada y parece

algo artificial. Tal vez representa los conocimientos de un erudito en vez de los del gran público. Por otro lado, no era única, pues la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1991, pp. 255-257) da una lista distinta, pero no menos sabia, que tal vez conocía otro sector de la población. Incluso, Thévet (1905, pp. 23-24) proporciona una tercera versión.

No es difícil pensar que los aztecas hayan creído en la existencia de cielos superpuestos, en donde cada uno tenía su importancia y su personalidad, ya que en náhuatl clásico, la palabra *ilhuicatl*, que quiere decir "cielo", puede aplicarse en plural, lo que era característico de todos los seres vivos, como los dioses, los hombres y los animales.

El número de 13 cielos, y el de sus 13 respectivas divinidades, sugiere una relación tal vez muy antigua, con la importancia del número 13 en el calendario adivinatorio *tonalpohualli*, en el que los 260 días estaban distribuidos en 20 trecenas.

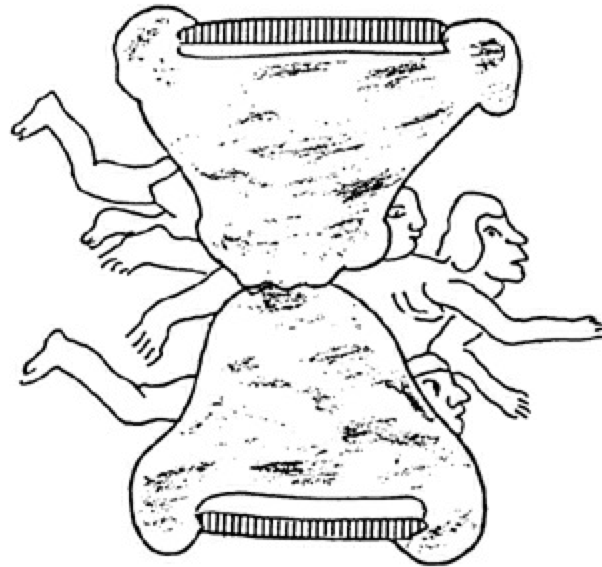


Los 22 niveles del mundo de los antiguos mayas (según J. E. Thompson).

Los nueve "infiernos" de los antiguos aztecas

Los nueve "infiernos" de los antiguos aztecas están enumerados en la página 2v del *Códice Vaticano Ríos*, junto con sus nombres en náhuatl y sus glifos pictográficos. Sin embargo, en realidad no están presentados como niveles superpuestos, sino más bien como la lista de las etapas del trayecto que los muertos (o sus almas) deben recorrer en el más allá. Ahora bien, el comienzo de este terrible trayecto era conocido antaño por todos a través de las tradiciones orales que sobreviven hasta nuestros días. Todos los indios

actuales de la sierra saben que para entrar en el Mictlan, el lugar de los muertos, hay que atravesar un ancho río que marca sus límites. A orillas de dicho río, cada difunto sabe que va rencontrarse con su perro, que como buen nadador, lo ayudará a pasar al otro lado. Algunos indios actuales aún recuerdan una prueba posterior que consistía en pasar entre dos cerros que no dejan de chocar entre sí. El resto de las pruebas mencionadas en el *Códice Ríos* ya han sido olvidadas en la actualidad. Pero, se sabe que hay que superarlas todas para poder encontrar el descanso final al llegar a *Chicnaui mictlan*, el noveno infierno, el más profundo de todos, ahí donde viven el dios y la diosa de la muerte.



Los cerros que se entrechocan en el camino de los infiernos. Códice Vaticanus Ríos, *f. 9r.*

Nosotros sólo recordaremos aquí que los nombres en náhuatl del cuarto y quinto infierno se refieren a la obsidiana, mineral negro de origen subterráneo, cuyo simbolismo, sabemos, estaba íntimamente ligado a la idea de la muerte y la noche.

2. CREENCIAS DE LOS INDIOS SOBRE EL CIELO Y SOBRE LOS ASTROS

a) *Creencias sobre el tema de las estrellas, cometas y bólidos*

Algunos textos que publicó Ichon (1969, pp. 103-104) comparan las estrellas con joyas o con collares de flores de sol. Pero también mencionan, a veces menos poéticamente, que se las conoce como pequeños agujeros que le permiten a la luz del mundo exterior atravesar la bóveda celeste. En toda la sierra, y tal vez en otras partes, se cree que por la noche, cuando no hay sol, a los hombres los protegen las estrellas, que lanzan flechas luminosas contra los demonios de las tinieblas escondidos entre las piedras, impidiéndoles

de esta manera, convertirse en jaguares u otros monstruos devoradores (como podrán hacerlo libremente durante el fin del mundo). Las estrellas fugaces son las flechas de las estrellas lanzadas de esta manera desde lo alto del cielo.

Ichon (1969, pp. 99 y 100-103) menciona varias constelaciones, entre ellas las Pléyades, la Cruz (¿del sur?), el Escorpión y la Osa Mayor, pero sin definir creencias al respecto. Cita sobre todo los nombres de un buen número de estrellas aisladas, prácticamente inidentificables. Distingue de manera sistemática las estrellas del este, bienhechoras, de las del oeste, nefastas, lo que parece artificial, dado el aparente movimiento de la bóveda celeste. Los vocabularios totonacos publicados por el Instituto Lingüístico de Verano mencionan también los nombres de varias constelaciones. Nosotros mismos creemos haber recabado en Tepetzintla la palabra totonaca *Tampaxni* para las Pléyades, y *K'ahuesa* (¿el pene?), para el Cinturón de Orión. En general, se relaciona vagamente a la Vía Láctea con la idea de la producción de cal. Pero los actuales indios que conocimos parecen no darle mucha importancia al simbolismo estelar. Todos los indios de la sierra saben que el Lucero de la Mañana y Venus son el mismo cuerpo celeste, al que simplemente le dicen "la estrella grande". Cuando aparece como Lucero de la Mañana, para ayudar al Sol, se dice que es la más terrible lanzadora de flechas. Los tepehuas la llaman la Estrella de la Viruela, enfermedad fatal a la que, al parecer, se la consideró antaño como sobrenatural y casi divina.

Los totonacos de San Marcos Elxochitlán explicaron a Isabel Kelly (1966, p. 397) que las estrellas del sur pertenecen al Sol, mientras que las del norte (entre ellas, las de la Osa Mayor) pertenecen al Viejo Gran Trueno del mar del Oriente. Le dijeron, por otro lado, que esta Estrella de la Mañana es la que le permite al Sol elevarse, abriéndole un pasadizo a través de las aguas de este mar, que el Viejo Gran Trueno intenta interponerle.

En náhuatl, en la sierra, como antaño en la ciudad de México, los cometas son un mal augurio y les dicen *citlalpopoca*, "estrellas que fuman". Su nombre otomí, citado por Galinier (1990, p. 522), significa lo mismo. En cuanto a los bólidos o meteoritos, los tepehuas les dicen "bolas de fuego" y los diferencian de las estrellas fugaces por su mayor brillo y por su trayectoria, que se estima, es horizontal (Williams García, 1972, pp. 33-34). Los totonacos y los nahuas también los consideran como una especie de demonios de fuego, capaces de vencer a las aguas que se desbordan, como lo mencionamos más arriba.

b) *Creencias relativas al Sol, asimilado a Jesucristo*

Los indios de la Sierra de Puebla, al igual que los de la Huasteca, creen que Dios es el Sol, o más precisamente, que Jesucristo, por su ascensión, se convirtió en el Sol. La palabra Dios en español se usa por todos para hablar de Dios Padre y de su hijo Jesucristo. Para muchos indios, la custodia resplandeciente de la procesión de la fiesta de *Corpus Christi* es la imagen misma de Dios, es decir, de Jesucristo asimilado al Sol.

Esta idea actual sobre la preminencia mundial del Sol tiene orígenes prehispánicos. Al

respecto, podemos recordar algunas líneas de Bartolomé de las Casas, que, en su *Apologética historia sumaria* (1967, t. I, p. 658), poco después de la Conquista, quiso dar a sus lectores una idea general de la religión de los indios de Guatemala y México. Con este fin, escribió que todos estos indios tienen un dios principal, "un dios mayor" que es el "Sol, encargado de velar sobre el cielo y sobre la tierra".

Los indios de la Sierra de Puebla piensan, de manera natural, que el Sol gira cada día alrededor de la Tierra. Sale, cada mañana, del mar de la aurora y se eleva, disipando las tinieblas. Se dice que cuando es mediodía, él está en lo alto del cielo, descansando ahí unos momentos. En la noche, desciende y se sumerge, con la cabeza por delante, en el agua del mar occidental. Se dice que hace también una breve pausa, a media noche, cuando está de cabeza, en medio del mundo de los muertos, al que ilumina débilmente. El Sol es el principio masculino del universo, al que ilumina y calienta. Es el señor del mundo entero, pero jamás descansa y es bajo la autoridad de Dios Padre que hace reinar el bien sobre la tierra. En el calendario prehispánico que conservan algunos pueblos totonacos o nahuas, hay un "día del sol" que corresponde al día *ollin* de los antiguos aztecas. En dicho día, a veces se llevan a cabo ciertas ceremonias "para Dios", tal como lo pudimos observar en Tepetzintla el 21 de mayo de 1991.

Todos los habitantes de la Sierra de Puebla son concientes de que el paso de las temporadas depende del aparente movimiento del Sol. A finales de diciembre, época de Navidad y del nacimiento de Cristo, el Sol parece salir más al sur y los días son más cortos. Es entonces, el 27 de diciembre, cuando se celebra la primera fiesta de san Juan (la de Juan Evangelista). En cambio, cuando es la de san Juan Bautista, el 24 de junio, los días son más largos y el Sol parece salir más al norte.

Cuando hay un eclipse de Sol, en náhuatl lo llaman *tonal cualo*, "el Sol es devorado". El agresor no puede ser otro que los demonios de las tinieblas (*tzitzimime* en náhuatl). Tampoco la idea de un conflicto entre el Sol y la Luna está presente en el imaginario de los indios de la sierra, quienes dicen que los eclipses son los únicos momentos en donde la Luna logra alcanzar al Sol. En el marco de las creencias tradicionales, un eclipse de Sol podría ser el fin del mundo actual. Entonces, antes se tomaban precauciones rituales para protegerse de los demonios que estaban listos para apoderarse del universo. Ya hemos descrito estos ritos en el capítulo XVI (pp. 448-449), a propósito del fin del mundo.

c) *Creencias relacionadas con la Luna*

Entre los indios de la Sierra de Puebla, las creencias concernientes a la Luna están llenas de ambigüedades o, incluso, de contradicciones. Ya hemos analizado en el capítulo XVI (pp. 441-442), los mitos de los dos héroes que se enfrentan para intentar convertirse en el Sol. En la Sierra de Puebla, dichos mitos se presentan en dos formas principales. En la forma más específicamente totonaca, la rivalidad se juega en la ascensión al cielo y el perdedor, que se convierte en la Luna, es el que se entretuvo con las mujeres. En la otra

versión, la más ampliamente difundida (y que Sahagún ubica en Teotihuacan), el candidato vencido, que se convierte en la Luna, es el que no tuvo valor para lanzarse primero a las flamas ardientes. Ambos rivales son de sexo masculino. A menudo, se supone que las manchas en la Luna llena representan un conejo sentado. Esto explica por qué mirar un eclipse lunar preocupa a las mujeres embarazadas y por qué hace que tengan miedo de traer al mundo a un bebé con labio leporino. Entonces, se hace un gran ruido para apoyar a la Luna, que corre el peligro de ser devorada.

Los totonacos y los tepehuas insisten, antes que nada, sobre el hecho de que la Luna es un hombre. Se le atribuye tal pasión sexual que logra, cada mes, hacerles el amor a todas las mujeres del mundo entero, causándoles de esta manera la regla al hacerlas sangrar. Estas creencias son compartidas por los nahuas de la región de Huauchinango-Xicotepec, que son, en su mayoría, totonacos nahuatlizados. En cambio, los nahuas-olmecas del sur de la Sierra de Puebla piensan, como los antiguos aztecas, que la Luna es una mujer, esposa del Sol; y Taggart (1983, p. 105), que menciona el hecho, lo relaciona con la posición inferior de la mujer en la sociedad azteca original. Los otomíes de la Sierra de Puebla creen también que la Luna es un ser masculino y que es amante de todas las mujeres (Galinier, 1990, p. 540). Pero la forma de pensar de sus ancestros era, probablemente, más compleja. En efecto, Galinier (1990, p. 531) subraya precisamente que, en todos los dialectos del otomí, el nombre de la Luna siempre es *zana*, lo que quiere decir algo así como "Vieja Madre". Como quiera que sea, los indios actuales de la Sierra de Puebla que han asimilado a Cristo con el Sol, tienen la tendencia a asociar vagamente la Luna con la virgen de Guadalupe, que, en sus imágenes, siempre aparece con una media luna bajo sus pies. Agreguemos, para terminar, que en la tradición indígena antigua los lagos son considerados como una especie de imagen de la Luna, que es femenina y acuática. De ahí el nombre de la ciudad de Metztitlán, nombre que significa "al lado de la Luna", debido a que se encuentra junto a su lago. Por otro lado, podemos recordar que incluso el nombre de México se pudo haber interpretado como "En el ombligo de la Luna".

Para intentar comprender mejor el problema de la sexualidad incierta de la Luna, nos parece necesario recordar que en Mesoamérica, un buen número de seres sobrenaturales son considerados bisexuales, con el predominio de uno u otro sexo. De igual forma nuestra madre Tierra, que, antes que nada, es femenina, puede también ser, al menos parcialmente, masculina, formando un solo ser con su esposo Montizón (Moctezuma) o Tláloc; dependiendo del pueblo, según el caso y los puntos de vista, la Luna bisexuada puede ser, inclusive, tanto una mujer fecunda, como un hombre obsesionado con las mujeres.

En el calendario actual de los totonacos, hay un día dedicado a la Luna. Dicho día, que es fasto, se llama *Tzisna*, que quiere decir "noche". Es el equivalente del día *Tecpatl*, "cuchillo de pedernal", del calendario azteca. Pero, en los frescos del Templo de las Caritas de la antigua ciudad totonaca de Cempoala (Veracruz), dicho cuchillo de pedernal aparece en el agua de un jarrón que representa la Luna, pues la Luna es el agua, así

como el Sol es el fuego.

Para los indios actuales de la sierra, la Luna es un astro frío, que ilumina débilmente la noche. Como es el símbolo de las tinieblas, a veces la comparan con el diablo, particularmente entre los tepehuas (Williams García, 1970, p. 3/3). Es la patrona de las actividades femeninas. A los albinos les dicen "niños de la luna".

3. LO QUE LOS INDIOS PIENSAN DE LA TIERRA

Una antigua creencia, aceptada tanto por los aztecas como por los indios actuales de la Huasteca y de la Sierra de Puebla, describe la Tierra al principio de los tiempos como un gigantesco cocodrilo flotando en las aguas del océano mundial. Dicho monstruo mítico a menudo es considerado femenino, sobre todo por los huastecos. En náhuatl, le dicen *Acipaquihtle*.

a) *La Tierra es antes que nada una mujer, pero para los indios también tiene un carácter masculino*

La Tierra, en su conjunto, es esencialmente de naturaleza femenina. Es lo opuesto al cielo, que está por encima de todo, y al fuego que sube, pues ella siempre tiende a caer o a ir hacia abajo. Se considera que la Tierra es una mujer fecunda, maternal. Es la madre de todos, la madre de todos los seres vivos, es la que nos trae al mundo, la que nos ayuda y nos da de comer.

La mayor parte de los indios de la Sierra Norte de Puebla conciben la Tierra como un ser masculino y femenino, tal como conciben la mayor parte de los seres sobrenaturales. Desde luego, para ellos, la Tierra es esencialmente femenina, pero forma un solo ser con su esposo que se llama Moctezuma, que es, evidentemente, de sexo masculino y que da su nombre a la pareja mítica fundamental (Starr, 1900, Part 1, pp. 82-83). Tanto para los totonacos como para los nahuas actuales de la sierra, el nombre de Moctezuma se convirtió en el de Montizón. Pero, en Coacuila, también le dan el nombre de Tlaltectli, "Señor de la Tierra", o hasta de Tláloc tlacatl, "Hombre-Tláloc".

Ya hemos dicho más arriba que los nahuas cristianizados de los alrededores de Cuetzalan (Puebla) le dicen a la tierra "Trinidad", pero que dicha palabra, para ellos, carece de sentido, pues no corresponde verdaderamente a la idea cristiana de la Santísima Trinidad. De hecho, los indios no conciben la trinidad más que formada por el padre, la madre y el hijo, tal como lo demostraron Signorini y Lupo (1989, pp. 226-229).

b) *El suelo de la superficie, "carne de la Tierra", y las rocas, "huesos de la Tierra"*

Los indios a menudo consideran que el suelo blando de la superficie, más o menos arcilloso o arenoso, es como la carne de la tierra. Ante todo, su cultivo permite obtener las cosechas necesarias para la vida. Se dice que el agricultor tiene, por así decirlo,

relaciones sexuales fecundas con la tierra de su campo. Pero, por otro lado, la tierra arcillosa proporciona a los hombres la materia prima para los recipientes en cerámica en los cuales pueden conservar líquidos o preparar alimentos. Por ende, también contribuye, de otra manera, a que los hombres puedan llevar la vida civilizada que ha creado para ellos el dios del maíz. Al ser mujer, la tierra debería, en principio, ser moldeada por mujeres alfareras, lo que no siempre es el caso en la actualidad.

Las piedras y las rocas son consideradas, a menudo, como los huesos mismos de la tierra. Lo más que podemos señalar aquí es que los otomíes de la región de San Bartolo Tutotepec, que viven entre acantilados bastante imponentes, dicen que las rocas de dichos acantilados son los restos de los cuerpos de gigantes antiguos que fueron aniquilados y petrificados durante el Diluvio (Galinier, 1990, pp. 248-249).

Las piedras aún proporcionan a los indios una parte importante del material necesario para su vida civilizada, sobre todo metates y molcajetes. Antes de que se desarrollara la metalurgia, la industria lítica del pedernal y la obsidiana producía antaño lo esencial de las herramientas y armas que tenían gran importancia simbólica y religiosa. Por otro lado, antes de su evangelización en el siglo XVI, los indios de la sierra y sus alrededores tallaban en piedra representaciones de sus dioses. Pronto, esto fue severamente prohibido, pero, aún hasta nuestros días, a veces se descubren antiguos ídolos reconocibles, que en tiempos pasados se colocaban, ocasionalmente, en los oratorios.

c) *Creencias respecto a los cerros y cavernas*

En nuestro capítulo VII (pp. 135-137), ya hemos hablado de los cerros, a propósito del culto que se les rinde. En toda la Sierra de Puebla, se personaliza a los cerros. Cada uno de ellos tiene su nombre y su rasgo particular. Hay cerros macho y cerros hembra. Un cerro-hombre puede tener como esposa a un cerro-mujer y pueden tener hijos. Se piensa que los cerros están huecos y que contienen agua. En Cuetzalan, se dice que los cerros tienen guardianes a los que llaman *Tepehuani* o *Tepechani*, cuyo jefe es san Juan Bautista, que vive en el océano Oriental. Ideas similares aparecen más al norte de la sierra, particularmente entre los nahuas de Cuaxicala y los totonacos de Tepetzintla.

Recordemos que en náhuatl clásico la palabra *tepetl*, que quiere decir “cerro”, puede adquirir la forma del plural, lo que está reservado a los seres vivos. Cada ciudad o cada pueblo depende místicamente de un cerro vecino, al que se le debe rendir algún culto, pues les brinda el agua necesaria para su vida. Asimismo, hemos mencionado antes que la palabra náhuatl *altepetl*, que quiere decir “ciudad” o “pueblo”, significa “agua-cerro” o “cerro de agua” y que la palabra totonaca correspondiente *chuchut-sipij* significa lo mismo. Se cree que los cerros y sus cuevas húmedas son domicilios provisionales de los pequeños señores del trueno que descansan en dicho sitio después de haber descargado el contenido de sus nubes de lluvia. Algunos importantes ritos religiosos deben de llevarse a cabo en la cima de un cerro, otros en alguna de sus cuevas.

Se considera que los cerros están llenos de agua, y que las cuevas, que son sagradas,

son el acceso a dicho mundo subterráneo acuático, de donde emergen manantiales y en donde los señores del rayo arrojan el agua de las nubes. Las pirámides construidas por los antiguos representan cerros y se las identifica con ellos, incluso con las pirámides pequeñas como las del viejo centro religioso ubicado cerca de la iglesia de Tepetzintla. De manera general, las actuales creencias de los indios de la Sierra Norte de Puebla corresponden a las de los antiguos aztecas, señaladas por Ethelia Ruiz Medrano (1991).

En el norte de la sierra, al gran tambor vertical de cada pueblo lo identifican con el cerro sagrado de dicho pueblo. Tanto en el ritual como en las creencias, las pocas pirámides prehispánicas que aún subsisten representan cerros, tal como lo pudimos comprobar en Tepetzintla. Los mitos de los nahuas y de los totonacos de la región de Huauchinango mencionan que todos los cerros fueron arrasados o aplanados por el Diluvio, y que el héroe llamado 9-Viento, que es Quetzalcóatl, tuvo que reconstruirlos luego. Los nahuas del sur de la sierra dicen, también ellos, que los cerros fueron arrasados después del Diluvio. J. Eric S. Thompson (1970, pp. 342-343) encontró esta misma idea con los mayas mopanes de Belice.

d) *Los "pilares" del mundo*

Los indios de la Sierra Norte de Puebla comparten la creencia mesoamericana de "pilares" que sostienen el mundo, pero dicha idea a menudo es algo imprecisa. Aquí, a dichos pilares no se los concibe comúnmente como árboles míticos, sino más bien como seres humanos gigantescos o hasta, incluso, como santos gigantes (Ichon, 1969, p. 37). Se dice que, cuando ellos se mueven o se estremecen, toda la tierra tiembla, lo que parecería sugerir que están sosteniendo el mundo entero y que no solamente son pilares del cielo. Se dice que cada uno de ellos está colocado en uno de los cuatro ángulos del mundo, lo que corresponde, tal vez, más o menos, a los cuatro puntos cardinales. Todos están bajo la autoridad de san Juan Bautista, señor del océano Oriental. Los informantes otomíes de Galinier (1990, p. 529) le comentaron, de manera imprecisa, que los pilares del mundo serían los "dobles" de los gigantes antediluvianos petrificados. Nosotros hemos citado antes algunos mitos nahuas actuales, según los cuales algunos danzantes del *Volador* habrían sido transformados en pequeños señores del trueno y estarían a cargo, por otro lado, de sostener los cuatro ángulos del mundo (¿como señores de algunos cerros quizá?).

e) *El* Talocan, *mundo subterráneo de los nahuas del sur de la sierra*

En el sur de la sierra, a la parte relativamente superficial de la Tierra le dicen *Talocan*, pues al parecer depende de *Taloc*, es decir, el equivalente del antiguo dios azteca de la lluvia: Tláloc. Pero en la sierra, Tláloc se volvió mucho más terrestre que acuático, lo que corresponde, por otro lado, a su nombre y a su naturaleza original. Este aspecto terrestre de Tláloc se halla perfectamente ilustrado en el decorado de un yugo totonaco de piedra encontrado en Agua Hedionda, no lejos de Jalpan y que fue publicado por

Ichon (1969, fig. 6, p. 185). La extremidad esculpida de este yugo muestra el rostro típico de Tláloc en las fauces entreabiertas del *Cipactli*, el cocodrilo mítico de la Tierra. El *Talocan* de los nahuas actuales del sur de la sierra no es un verdadero equivalente del *Tlalocan* de los antiguos aztecas, que era una especie de paraíso terrestre oriental de fertilidad vegetal, territorio del dios de la lluvia. En este sentido, *Talocan* es más bien una parte relativamente superficial, bisexual y fecunda del mundo terrestre (S. de Pury-Toumi, 1997, p. 177). *Talocan* es objeto de un verdadero culto que, de hecho, está dedicado a la Tierra. Es uno de los aspectos de la Tierra.



Tláloc en las fauces del monstruo de la tierra. Extremidad del "yugo" de Agua Hedionda (según Ichon, 1969).

Tim Knab (1991), en un artículo esencial, pero en ocasiones algo confuso, intentó dar a conocer la idea que tienen del *Talocan* dos viejos curanderos de San Miguel Tzinacapan, cerca de Cuetzalan (Puebla). Los indios nahuas de este pueblo estiman que todo lo que pasa en *Talmanic*, es decir, en la superficie de la tierra, ha sido decidido desde antes en *Talocan*, mundo mítico que únicamente los curanderos conocen, pues lo recorren constantemente en sus sueños, en búsqueda de las almas perdidas de sus enfermos.

Para estos curanderos adivinos, el *Talocan* es un mundo subterráneo inmenso, similar al mundo visible en donde viven los hombres, donde hay cerros, valles, ríos y hasta un mar. Pero, a falta de cielo, hay una bóveda terrestre sostenida por en medio por un árbol gigante, el tal *cuauit*, "el árbol de la Tierra". Este gran árbol es de naturaleza mineral, pues, a falta de luz solar, no hay vegetación alguna en el *Talocan*. El *Talocan* está, pues, apenas iluminado y todo parece difuso y vago, como entre niebla. Los curanderos, que se aventuran en sueños a ese lugar, tienen muchas dificultades para orientarse y encontrar las almas perdidas de sus enfermos. Sin embargo, tienen algunas referencias cósmicas. Se sabe, sobre todo, que en el centro se encuentra el *Talocan melauac*, el

"verdadero *Talocan*", lugar donde vive *Taloc*, el señor de la Tierra, y de sus servidores, los *Taloc tagame*, "hombres de *Taloc*", que están encargados de controlar el agua, el viento, la fertilidad y la vida en la superficie terrestre llamada *talmanic*. El *Talocan* tiene sectores periféricos, que controlan el mundo con sus propios recursos y hasta sus enfermedades particulares, en cada uno de los cuatro puntos cardinales. El sur del *Talocan* es en donde se origina todo el calor y guarda una relación mítica con el cenit, la cima del cielo. El este del *Talocan* es la región del agua, *Apan*, y de la fertilidad vegetal. Es la región donde es grato vivir, lo que corresponde perfectamente con el *Tlalocan* de los antiguos aztecas. En el oeste del *Talocan* está la región de las mujeres y de las almas de las mujeres muertas. El norte del *Talocan*, donde se encuentra la esencia misma del frío, guarda relaciones míticas con el nadir, con la noche y con la muerte. Se dice que en el norte del *Talocan* se abre una doble caverna. La de arriba es el territorio del espíritu del viento, *ejeca tagat*. La de abajo es la entrada al lugar de los muertos, donde reina *miqui tagat*: el hombre de la muerte. Así, se considera que dicho lugar de los muertos, equivalente al *mictlan* de los antiguos aztecas, abarca la parte más profunda del mundo subterráneo, por abajo del *Talocan*.

f) Mictlan, *lugar de los muertos, ubicado en el interior de la Tierra*

Ya hemos hablado sobre la parte inferior del universo, ubicada debajo de la superficie del suelo. Este lugar de abajo, evidentemente no tan conocido, es globalmente llamado *Mictlan* en náhuatl, *Kalinīn* en totonaco, *La'nin* en tepehua y *Kaitun* en otomí, y en todas las lenguas quiere decir "lugar de los muertos". Se cree que estos llegan hasta dicho lugar después de un largo y peligroso viaje. Las antiguas tradiciones indígenas concuerdan en decir que dicho lugar de los muertos es triste y poco iluminado, pero que, aparte de eso, se parece al lugar de los vivos y que se lleva ahí una vida muy parecida. También mencionamos que los misioneros del siglo XVI habían conservado el nombre de *Mictlan*, pero aplicándolo al infierno de la doctrina cristiana, que es un lugar de penitencias, en donde las almas de los condenados son echadas a las llamas eternas para expiar los pecados que cometieron en vida. Los indios que siguen concibiendo el universo, el cielo y la tierra de forma tradicional, no saben dónde poner dicho infierno de fuego.

Aún en nuestros días, muchos indios católicos, debidamente bautizados, tienden a creer que después de su muerte irán al *Mictlan* para encontrar el mismo tipo de existencia que conocieron en la tierra, sin considerar los pecados que pudieron haber cometido. Naturalmente, admiten que hay elegidos a los que Dios llama al cielo, para estar cerca de él, pero sobre todo siguen pensando que puede haber un destino particular, en el más allá, reservado para las almas de los que murieron de manera anormal, como los ahogados, los electrocutados, los asesinados, las mujeres que mueren al dar a luz, etcétera.

Más adelante, en el capítulo XVIII, abordaremos las creencias indígenas, antiguas o

actuales, respecto a la suerte de las almas después de la muerte.

4. CREENCIAS INDÍGENAS SOBRE EL FUEGO, EL AGUA Y EL AIRE (O EL VIENTO)

Las antiguas creencias aztecas sobre los elementos naturales del mundo fueron presentadas especialmente por Durán (1967, t. 1, pp. 169-173).

a) *Creencias de los indios actuales sobre el fuego*

El fuego es de naturaleza masculina y tiende siempre a ir hacia arriba, lo que lo hermana con el cielo. Sus beneficios son esenciales para permitir a los hombres alumbrarse por las noches, calentarse y llevar una vida civilizada, gracias al desbrozamiento por chamicera, a la cocción de alimentos y cerámicas, etc. El fogón doméstico, con sus tres piedras rituales, es el centro de la vida y del culto de cada familia. Pero el fuego también es el responsable de incendios, enfermedades, muertes y sufrimientos diversos.

Los antiguos aztecas veneraban un "Señor del Fuego", Xiuhtecuhtli, cuyo nombre significa también "Señor del Año" o "Señor de la Vegetación". También le decían Tota, "nuestro Padre" y Huehuetéotl, "el Dios Viejo", pues se creía que representaba al más viejo de todos los dioses. Pero uno de sus nombres era Otontecuhtli, "el Señor Otomí". De hecho, los otomíes y los matlatzincas del altiplano toluqueño, así como los totonacos de Azcapotzalco y Coyoacán le rendían culto. Entonces, no resulta muy sorprendente ver que, en la Sierra de Puebla, sean los otomíes, cuyos ancestros llegaron, desde el siglo XIV, del valle de México, los que actualmente practican el culto al "Viejo Padre", llamado Xihta, que tiene cierta similitud con el "Dios Viejo" de los antiguos otomíes del altiplano (Galinier, 1990, pp. 342-346). Y precisamente, los otomíes de Tenango de Doria llaman a este viejo dios "el Abuelo Fuego", Naka Xita Sibi, según James Dow (1974, p. 90).

Los totonacos del norte, que estudió Ichon, a menudo hablan de un ser mítico llamado Taqsjoyut, que es uno y varios a la vez. Al parecer, está en todos los lugares donde se hace fuego, particularmente en el fogón familiar (con sus tres piedras), en el temascal y el trapiche, etc. Se cree que es negro. Se confunde con el diablo y con sus representantes, que hace poco eran los esclavos negros, que trabajaban en los trapiches. Lo ven a veces pasar por el cielo en forma de un bólido ardiente o meteorito. Los nahuas de la región de Huauchinango y los tepehuas también tienen la noción bastante imprecisa de una especie de espíritu del fuego extraterrestre, que se manifestaría arrojando estos bólidos que los tepehuas llaman *texq'oyam*. Se encomiendan a este espíritu del fuego, si es necesario, y a sus aerolitos para defenderse de las inundaciones locales. Según los tepehuas, él mismo podría ser el encargado de controlar el eventual peligro de algún diluvio universal (Williams García, 1970, pp. 3/3 y 3/4). Esta idea de usar míticamente el fuego para luchar contra el agua es muy antigua. Efectivamente, sabemos que en 1537, Andrés Mixcóatl, que entonces era agitador en la región de Huauchinango, trataba de

hacerse de plumas rojas de guacamaya, símbolos del fuego, usándolas para conjurar las nubes, a fin de evitar que los plantíos de algodón no se perdieran por exceso de lluvia (*Procesos de indios idolatras*, 1912, pp. 57-60). En cuanto a las creencias cristianas regionales, estas tienen al diablo como una especie de demonio de fuego, armado con un tridente; ya hemos hablado sobre esto en el capítulo XIII (p. 327), a propósito de la danza de los *Negros* y de la danza de *San Miguel*. Volveremos a retomar el tema en el capítulo XIX (p. 519). El fuego se convirtió en el símbolo mismo del mal, y se opone al agua de salvación a través del bautismo. Los enemigos de la Iglesia a veces eran enviados a la hoguera.

b) *El agua en el mundo y sus representantes sobrenaturales*

Para los indios, el agua es un elemento femenino, líquido, normalmente frío, que es indispensable para la vida, y a la que a veces se considera como la sangre de la tierra. De manera general, el agua es representada, en el plano sobrenatural, por la "sirena", ser mítico que se supone está en todos los lugares donde hay agua. Se cree que la "sirena" es una mujer cuya mitad del cuerpo es una cola de pez. El agua devastadora, que provoca terribles estragos cuando llegan ciclones, se considera la manifestación de un monstruo acuático gigantesco, la "serpiente de las aguas", llamado *Acuhuatl* en náhuatl y *yera heya* en otomí y que debe de tener algún nombre en la mayoría de las lenguas indígenas de México. Pero, para los indios de la Sierra Norte de Puebla, el señor de las aguas es, antes que nada, el gran señor mítico que se cree vive en el fondo del mar del Oriente, mismo que confunden con san Juan Bautista.

Tezozomoc (1878, pp. 402-403), en su capítulo 48, recuerda que sus antepasados, los mexicas, habían conquistado al mundo entero "hasta las orillas del gran mar del cielo", *ilhuica atentlianahuaque*. Esta vieja idea sobre el agua celeste rodeando al mundo la abordó Ichon (1969, p. 36) con los totonacos del norte. Está presente también entre los otomíes de la sierra. Por otro lado, los nahuas actuales, para referirse al universo, siguen utilizando la palabra *cemanahuac*, que expresa la misma idea y que también formaba parte del vocabulario de los antiguos aztecas.

Entonces, podemos decir, *grosso modo*, que a finales del siglo XX, los indios de la Sierra Norte de Puebla seguían admitiendo, de manera un tanto vaga, que existe una especie de continuidad entre el agua del cielo y el agua del mar que rodea al mundo, todo esto sin cuestionarse demasiado cómo es que la superficie de dicho líquido puede pasar de la horizontalidad a la verticalidad. Parecen pensar que el agua cambia de naturaleza y se convierte en celeste al subir al cielo.

En la parte norte, sur y oeste, los indios de la Sierra Norte de Puebla no le dan mucha importancia al mar que rodea al mundo. Por el contrario, sí le atribuyen una importancia esencial al gran mar del este, al que tienen muy cerca, pues es para nosotros el Golfo de México y el Océano Atlántico. Se cree que el Sol naciente, que nos aporta luz y calor, sale cada mañana de este mar, y se supone que sus aguas fecundas son el origen

de todo nacimiento. Los informantes totonacos de Ichon (1969, p. 51) le contaron que el "Señor del Maíz", cuando se dio a la tarea de renovar al mundo y volverlo fecundo, llegó hasta el mar del Oriente para fabricar ahí una concha en espiral, prototipo mítico de los órganos sexuales femeninos donde se forman los niños.

En este océano oriental vive la Dama de la Sal, espíritu del agua salada que, a veces, es confundida con la Malinche. Pero es particularmente en el fondo de dicho océano donde se cree que reina el Gran Trueno, el Gran Señor del Agua y el Rayo, el viejo Huehuentzin o Ahuehuentzin de los nahuas, el Aktzini de los totonacos, que es asimilado a san Juan Bautista y al que los nahuasolmecas del sur de la sierra le dicen Nanahuatzin o Nanahuet. Según Isabel Kelly (1966, p. 397), los totonacos de Eloxochitlán le dicen a este anciano *Yaktzana*, que quisiera decir "Cabeza Grande". Como el Gran Trueno tiene su fiesta el 24 de junio, él se encarga de anunciar cada año la llegada de la temporada de lluvias y, en este papel, lo asiste el gran guajolote mítico de las aguas, al que le dicen en nahuat *Ahuehuehcho*. En nuestro capítulo XIX (pp. 533-534), retomaremos ampliamente la personalidad esencial de este gran anciano, que se supone fue el señor de la región de los hombres en las épocas anteriores al nacimiento del Sol, y que no le perdona al Sol el haberlo excluido de esa manera (I. Kelly, 1966, p. 397).

Pero el agua del océano del Oriente es la que riega la tierra también. Efectivamente, el viejo Huehuentzi, Señor del Agua y el Rayo, del que acabamos de hablar, tiene bajo sus órdenes a numerosos personajes pequeños, a los que encarga sacar agua de este océano en forma de nubes de tormenta y guiar dichas nubes sobre la tierra, hasta los cerros, en donde terminan de descargar su lluvia fecundante. Estos "regadores", como les dicen los totonacos, son conocidos por todos como "pequeños truenos", pues cada uno está armado con rayos que forman los relámpagos. Son los herederos de los tlaloques de los antiguos aztecas. También sobre esto hablaremos después, en el capítulo XIX.

En toda la Mesoamérica prehispánica, los indios daban gran valor material y mítico a la jadeíta, *chalchihuitl* en náhuatl. A esta hermosa piedra verde, muy rara, la relacionan con el simbolismo del agua, de ahí la expresión *chalchiuh atl*, "el agua de jadeíta", que evocaba una especie de paraíso de frescura, según Bierhorst (1985, p. 74). Hace poco, los indios de la Huasteca también buscaban los gruesos cristales de calcita translúcida, verdosa o amarillenta, a los que consideraban como símbolos del agua. Pero como dichos cristales son bastante comunes, no se les daba el mismo valor que a la jadeíta.

Los indios dicen que hay plantas del agua, como lo son los juncos particularmente, a los que en náhuatl se les dice *tollin* y en español "tule", y que corresponden a diferentes especies de los géneros *Cyperus*, *Scirpus* y *Typha*. El gran ciprés calvo, el ahuehuete *(Taxodium mucronatum),* es un árbol del agua. Naturalmente, también hay "animales del agua", que son, sobre todo, los peces, los camarones, los cangrejos, los moluscos, los sapos, las ranas, los cocodrilos, etcétera.

c) *Creencias de los indios actuales sobre el aire y el viento*

La palabra náhuatl *ehecatl*, que quiere decir "aire, viento, aires malos", en Cuaxicala, en Coacuila y en Xicotepec se pronuncia *yeyecatl*. El aire es un elemento masculino, invisible y casi inmaterial, que puede ser caliente o frío. Es necesario para la vida, para la respiración, *ihiyotl*. Se dice que un viento moderado mece suavemente las plantas y hace que maduren, mientras que un viento violento es destructor. Los valores sobrenaturales de los vientos dependían ampliamente del lugar de donde venían; los vientos del este, por ejemplo, pasan por ser los más favorables. Los vientos del oeste son malos. Los vientos violentos y gélidos, que provienen del norte, son peligrosos. Los torbellinos de viento son siempre preocupantes, pues son la antesala de aires malos. Pero los aires malos, *amo cualli ehecatl*, no están relacionados necesariamente con los torbellinos. Pueden deberse a la cercanía de ciertos lugares nefastos. Se puede contraer alguna enfermedad debido al "aire" de algún cerro, de alguna gruta, de alguna fuente, etc. Tales aires malos pueden ser producto de la acción nefasta de muertos asesinados o de la de los nahuales, que actúan por medio de los animales a los que encarnan usando magia (Signorini y Lupo, 1989, pp. 136-140). Todos los indios de la sierra (o casi todos) admiten que los hombres asesinados no descansan después de su muerte, por lo menos durante cuatro años. Sus almas se convierten en aires malos, llamados *ehecame* o *yeyecame*, "vientos", que vagan sin cesar en el viento y en sus torbellinos nefastos. El "viento de la noche", *yohual ehecatl*, es particularmente temido.

Entre los antiguos aztecas, el aire o el viento tenía una personalidad espiritual de importancia considerable, y había dado su nombre al segundo día del calendario adivinatorio. A Quetzalcóatl, uno de los más grandes dioses aztecas, también se le decía simplemente Ehécatl. Era un dios benévolo y civilizador. Pero, a Tezcatlipoca, dios casi supremo, con un destino a menudo terriblemente mordaz, los aztecas también le decían *yohual ehecatl*, el viento de la noche. Los nahuas actuales de la sierra todavía hablan del temible "viento de la noche".

En la región de Huauchinango, en donde persiste el recuerdo del antiguo calendario, el segundo día de dicho calendario es el día del viento. Pero, sobre todo, los indios de este sector siguen venerando a un espíritu del bien, gran héroe civilizador, al que llaman "9-Viento", uno de los nombres de calendario del famoso dios Quetzalcoátl de antaño. Volveremos a hablar de él más ampliamente en el capítulo XIX (pp. 537-543).

5. CREENCIAS DE LOS INDIOS ACTUALES SOBRE LOS SERES VIVOS

a) *Creencias relacionadas con los vegetales*

Ningún estudio etnobotánico reciente ha abordado la vegetación de la Sierra Norte de Puebla. Tal estudio tendría, entre otros beneficios, el de permitir una mejor comprensión de los nombres vernáculos en náhuatl que se encuentran en la célebre obra de Francisco Hernández, redactada en el siglo XVI. De cualquier forma, los indios actuales de esta región, con sus tres lenguas, conservan, en este terreno, un tesoro de creencias

tradicionales que merecería ser recabado. Para dar un ejemplo, citaremos una leyenda totonaca que nos narraron en Tepetzintla en 1992 y que tiene que ver con la principal diferencia entre las coníferas y los otros árboles de la región. “En aquellos muy viejos tiempos, cuando el Sol todavía no existía, vivía una mujer demoníaca que bajaba del cielo a la tierra y chupaba la sangre de los niños chiquitos. Para realizar su descenso, utilizaba el tronco de un ocote gigantesco que alcanzaba el nivel más bajo del cielo. Dios quiso castigar a este ocote, cómplice de una mujer criminal. Para esto, puso abajo la cabeza del árbol y las raíces arriba. Desde entonces, los ocotes no vuelven a crecer cuando se los corta, al contrario de los demás árboles”.

La caña usada en el México antiguo, y llamada *acatl* en náhuatl, era probablemente *Phragmites communis* Trin., como tuvo a bien confirmármelo Jerzy Rzedowski en una carta personal del 14 de abril de 2000. Dicha caña, que servía particularmente para hacer las astas de flechas, había tomado, por esto, una gran importancia ritual, hasta el punto de simbolizar a la flecha misma. Poco después de la Conquista, se fue abandonando su uso un poco por todos lados y se remplazó por el de la caña europea *Arundo donax* L., importada de España y más fácil de cultivar. La importancia religiosa de la caña está confirmada por el hecho de que los aztecas le dedicaban un día del antiguo calendario y algunos totonacos y nahuas de la sierra se lo siguen dedicando.

La caña, por otro lado, sirve para fabricar la flauta y de esta manera resultó ser el origen del poder mágico y religioso atribuido a la música.

El bosque (o la maleza) de un sector determinado es a menudo personificado por un espíritu muy particular del lugar, al que le hacen ofrendas. Según los tepehuas (Williams García, 1970, 3/7-3/8), dicho espíritu es el señor de las abejas salvajes de este sector.

b) *Creencias relacionadas con los animales*

El estudio de las creencias indígenas relacionadas con los animales de la Sierra de Puebla nos llevaría demasiado lejos. Fue abordado episódicamente por Taggart (1983) para los nahuas del sur, después por Galinier (1990, pp. 588-611) en lo concerniente a los otomíes. Los animales más o menos humanizados aparecen o intervienen en los mitos, los cuentos y las danzas. Su importancia religiosa está demostrada por el hecho de que 10 de ellos dieron sus nombres a días del antiguo calendario. Estos 10 días han sido estudiados en el capítulo XV. Algunos animales importantes prácticamente han desaparecido de la fauna de la región de la sierra en el transcurso del siglo XX. Estos son, particularmente, el jaguar, el puma, el mono, el águila, la guacamaya de grandes plumas rojas, el cocodrilo, etc., que nadie ha vuelto a ver desde hace mucho tiempo, pero cuyo recuerdo ha permanecido vivo.

El jaguar era muy temido antaño, hasta el punto de que su antiguo nombre náhuatl *ocelotl* fue rechazado y remplazado por *tecuahquet*, que quiere decir “el que come hombres”. Aparece en los mitos como representante del mal, de las tinieblas y de la muerte. El ciervo juega un papel esencial en el mito del maíz, como símbolo de la vida

salvaje de la más antigua humanidad. El conejo, ser sin preocupaciones, cuya imagen vemos en la luna llena, aparece en el mito del Diluvio como el que hace revivir al bosque, al volver a enderezar a los árboles que acaban de cortar. El mapache o tejón, que saquea los campos de maíz, se convirtió en un personaje principal de la antigua danza de los *Pájaros carpinteros*. El mono araña dio a luz a todo un ciclo de cuentos en el que se lleva a una mujer y tiene un hijo con ella. Dichos cuentos se formaron, probablemente, gracias al tema folclórico europeo de "Juan el Oso". El préstamo, quizá, fue facilitado por el hecho de que el nombre español del "oso" es idéntico al de las dos primeras sílabas del nombre náhuatl del "mono": *ozomatli*. En las tradiciones sobre el más allá, el perro tiene el papel de ayudar al alma de su amo a que atraviese el río de los infiernos. Pero, de manera más general, al perro se le considera sobre todo como el símbolo de la sexualidad masculina descontrolada. De ahí viene quizá también el hecho de que el coyote, que pasa por ser una especie de perro salvaje, dio antaño su nombre *coyotl* o *cuyutl* a los españoles, criollos o mestizos, tal vez porque éstos se mostraron ávidos de mujeres indígenas y a menudo se siguen mostrando cuando se presenta la ocasión. Pero, en nuestros días, dicha palabra se refiere simplemente a la gente de habla española.

Entre las aves, el águila, antaño temida, se convirtió en mítica hasta el punto de que muchos totonacos ya no entienden su antiguo nombre: *pichāhua*. Hay un día "águila" *cuauhtli* en el calendario náhuatl, y los viejos "sabios" indígenas de Cuaxicala antes seguían entendiendo el nombre del pueblo de *Chiconcuauhtla*, "Lugar 7-Águila". Ya hemos mencionado antes que a los danzantes del *Volador* antaño se les consideraba como águilas. Se considera que fueron los acompañantes del Sol cuando subió al cielo por primera vez. Los gavilanes son considerados como una especia de águilas diminutas. Las grandes guacamayas de plumas rojas como las flamas, son representadas por los danzantes *Cuezalime*, y también se considera que acompañaron al Sol. Por otro lado, en los mitos de la primera subida del Sol al cielo, un papel importante lo desempeñan los pájaros pequeños que lo siguieron y que, a través de sus cantos melodiosos, lo ayudaron a elevarse. El pájaro burlón o primavera, en náhuatl *cuitlatoctoc*, que no tiene mucho plumaje, al parecer fue el más brillante de estos músicos, mientras que el bello cardenal rojo permaneció mudo en el momento decisivo de la aurora (Taggart, 1983, p. 220). Los pájaros carpinteros siguen teniendo su danza, en la que se cree que suben al cielo a lo largo de un mástil. Estos pequeños pájaros trepadores son símbolos del fuego y del encendedor de barrena debido a su copete rojo y a su pico perforador. Un guajolote mítico, el *Ahuehuehcho*, está estrechamente relacionado con el Señor del Mar del Oriente, Señor del Rayo, como lo señalamos antes. En cuanto al tecolote, él es, naturalmente, el mensajero del señor de los muertos. El gallo, importado de Europa en el siglo XVI, pronto tomó un lugar importante en las leyendas del folclor indígena, debido a su canto que anuncia la salida del Sol. Los indios no idealizan la europea "paloma de la paz", y se contentan con repetir que la paloma se convirtió, en el pensamiento cristiano, en el símbolo del Espíritu Santo. El tlacuache surge en las historias cristianas de la Natividad: cuando se roba el fuego para calentar al niño Jesús.

Entre los reptiles míticos, el más importante es el gran cocodrilo *Acipaquihtle*, la imagen misma de la tierra flotando en el océano mundial de los orígenes. De manera general, los indios de México piensan que los cocodrilos no tienen lengua. De hecho, tienen una, pero es poco visible, con muy poca movilidad, ancha y adherida a la parte inferior de su mandíbula. Un mito de los totonacos y de los nahuas de la Sierra de Puebla explica por qué los saurios actuales ya no tienen lengua. Este mito que hemos mencionado cuenta que antaño el joven héroe civilizador, señor del maíz, se encontró con el gran cocodrilo mítico, que descansaba con las fauces bien abiertas, lo que permitía ver su lengua. El héroe cortó dicha lengua y se la llevó cuidadosamente, pues era la esencia misma del fuego celeste del rayo, que pudo de esta manera distribuir más tarde entre los pequeños señores que guían las nubes de tormenta. El cocodrilo de este mito era probablemente *acipaquihtle*, pero los textos recabados al respecto no lo mencionan.

Los indios también hacen mención de la gigantesca serpiente de agua mítica, llamada *Acuhuatl* en náhuatl, y que se supone es responsable de las inundaciones y de los deslizamientos de tierra. La serpiente que la Malinche de varias danzas lleva en una jícara laqueada es probablemente también una serpiente mítica del agua. En cambio, el lagarto, que no es acuático, se asocia con el maíz.

Entre los insectos, podemos citar a los grillos que, por su canto, impiden al demonio imponerle al mundo un silencio nocturno total (Taggart, 1983, pp. 61-62). A las pequeñas abejas salvajes (del tipo *Trigona* o *Melipona*), cuya miel es muy apreciada, se las considera como representantes del señor de la maleza. Finalmente, varios mitos o cuentos, muy conocidos, culminan con el tema de un ser maléfico, al que se logra dar muerte y quemar, pero de cuyas cenizas nacen los insectos que pican.

c) *Los hombres contrarios a los animales*

Según la doctrina cristiana, dada a conocer a los indios por los religiosos en el siglo XVI, todos los hombres tienen un alma, mientras que los animales no la tienen. Pero, en este ámbito, las tradiciones indígenas siguen siendo variadas. Veremos, en el capítulo XVIII, que tienden a conceder un alma a todos los seres vivos y hasta a los objetos inanimados, no obstante, su noción del alma humana es compleja y variada. Los indios dicen, antes que nada, que los hombres hablan, mientras que los animales no hablan. Pero no es una diferencia absoluta, pues los mitos indígenas mencionan que, en los antiguos tiempos, los animales podían hablar como los hombres y que éstos se quedaron mudos con la aparición del Sol, asimilado a Jesucristo.

6. LO QUE PUEDEN SABER O PENSAR LOS INDIOS SOBRE LA DIVERSIDAD DE LOS HOMBRES

a) *Los indios actuales conocidos, totonacos, tepehuas, otomíes y nahuas*

Los indios de la Sierra de Puebla se creen, evidentemente, los verdaderos hombres, descendientes de aquellos que estaban presentes en la tierra desde los tiempos más antiguos. Desde su perspectiva, las diversas lenguas que hablan no implican una diferencia de naturaleza entre ellos. Los totonacos consideran haber sido los más antiguos habitantes de la región. Se les atribuye muchas veces el mérito de haber construido la pirámide de nichos de Yohualichan que, en efecto, ha sido quizá la obra de sus antecesores, los antiguos huastecos, hoy totalmente olvidados. Los totonacos consideran que son menospreciados por el uso de la palabra "naco", que evidentemente deriva de "totonaco" y que, en el español de la región (y hasta de la ciudad de México) se refiere al indio atrasado e inculto. En la vertiente oriental de México, dicha palabra peyorativa, naco, equivale a la palabra "yope" o "yopi", que se usa en ciertas partes de los estados de Oaxaca y Guerrero. Pero los totonacos de la Sierra de Puebla no comparten el complejo de inferioridad de sus hermanos de la Sierra de Chiconquiaco que, en el norte de Xalapa, ya ni siquiera se atreven a llamarse totonacos. Los tepehuas se sienten cercanos a los totonacos, pero no entienden su lengua. Los otomíes de la sierra se saben hermanos de los del altiplano del centro, pero no entienden los dialectos de los otomíes del Mezquital, ni los de las regiones de Metztitlán y de Atotonilco el Grande.

Los nahuas tienden a considerarse superiores al resto de los indios. Juzgan que su lengua es hermosa y clara y saben que guarda cierto resplandor regional. No hay problemas de comprensión entre ambos dialectos náhuatl y nahuat.

Los nahuas de la región de Huauchinango y, en particular, los de Xicotepec, se sienten ligados místicamente a los indios de Tlaxcala, que estarían en el origen de sus tradiciones y de los que piensan depender en el plano espiritual. Los tlaxcaltecas debieron de tener una verdadera presencia en la sierra a finales de los tiempos prehispánicos. Se les atribuye la fundación del pueblo de Tlaxcalantongo, cuyo nombre significa "La pequeña Tlaxcala". Tres danzantes llamados "tlaxcaltecas", que usaban nombres míticos en náhuatl, antes desempeñaban en Xicotepec un papel importante en la danza de los *Tocotines*, cuando se llevaba a cabo la gran fiesta del solsticio de verano.

b) *El recuerdo de los antiguos chichimecas*

Los últimos grandes sabios indígenas, nahuas o totonacos de nuestro sector de la sierra, recordaban más o menos vagamente la antigua existencia de chichimecas, indios salvajes guerreros que antaño erraban sin residencia fija por los grandes llanos áridos del norte, donde habrían vivido de la caza y de la recolección. Al permanecer en su condición de paganos, siempre rechazaron convertirse y dejarse bautizar. Sus sucesores más recientes habrían sido los comanches paganos de Texas, que al convertirse en jinetes, hicieron estragos en el transcurso del siglo XIX. Los salvajes chichimecas de antaño han sido casi olvidados ahora, pero a veces quedan recuerdos de que los antiguos y prestigiosos indios de Tlaxcala decían ser ellos mismo de origen chichimeca. Los totonacos de Ozomatlán le dicen a su antiguo *teponaztli* "Chichimeca", pero no saben justificar dicho nombre.

c) *Los no-indios de habla española: blancos, negros, mestizos y mulatos*

En el siglo XVI, los no-indios fueron, primero, los españoles de Cortés. El recuerdo de su conquista forma parte de la conciencia histórica de todos en México. Ciertamente se ha olvidado, desde hace mucho tiempo, que aquellos recién llegados, blancos y siempre invencibles, primero fueron tomados por dioses o por muertos divinizados. Pero las autoridades coloniales introdujeron de inmediato a religiosos misioneros que, convertidos en allegados de los indios, atacaron antes que cualquier otra cosa sus antiguas creencias y lograron pronto que se dieran innumerables conversiones. Vinieron también españoles de menor prestigio, encomenderos, corregidores, comerciantes y luego criadores de ganado. Estos españoles, que al principio eran muy pocos, pronto fueron remplazados por numerosos criollos o por mestizos nacidos en México, todos hablantes de español. Los que se instalaron en la sierra y que ya eran numerosos en el siglo XVIII, terminaron por conformar ahí una pequeña burguesía de pueblo, gozando de una verdadera superioridad intelectual y social. Estos modestos privilegiados se llamaban a sí mismos "gente de razón", lo opuesto de los indígenas, que se creía estaban desprovistos de buen juicio. Por su parte, los indios en el marco de sus creencias religiosas tradicionales, tienden a pensar que sus adversarios de habla española, mestizos o criollos, deben al menos parte de su éxito al hecho de estar más o menos ligados al mundo infernal, aunque poderoso, del diablo.

La "gente de razón", que es por lo general ahorradora y realista, tiende a comprar tierras indígenas para desarrollar en ellas la cría de ganado mayor. Esto los confrontó con los agricultores indígenas y los llevó, en 1769, a combatir violentamente la sedición de los otomíes. En el transcurso del siglo XIX, supieron agrandar sus tierras, aprovechando las leyes "liberales" de "colonización" de venta de los bienes de la Iglesia, y de disolución de las comunidades indígenas. Esto dio como resultado una tensión con los indios, tensión cuyas repercusiones están plasmadas, por ejemplo, en el libro de Guy Thomson titulado *Francisco Agustín Dieguillo*. La confrontación entre los indios y la gente de habla española es un hecho común en muchas regiones de México, es Chiapas donde ha alcanzado su máximo grado. En la Sierra de Puebla, en donde dicha confrontación permanece por lo general en calma y discreta, ha creado, no obstante, dos focos de tensión muy viva: en Huitzilán y en Mecapalapa. El gobierno del estado de Puebla mantuvo durante varios años una pequeña guarnición en Huitzilán para proteger los bienes de la minoría de habla española, proveniente de Tetela. En el sector de Mecapalapa-Pantepec, donde los criadores de ganado a menudo son de naturaleza violenta, una pelea dejó, en 1972, una treintena de muertos, indios en su mayoría.

Desde el siglo XVI, la administración dejó que los colonos españoles introdujeran numerosos esclavos negros de origen africano que, por necesidad, adoptaron de inmediato el uso del español. Un buen número de ellos pudieron procrear al unirse a mujeres negras o, sobre todo, a mujeres indias. Algunos de estos esclavos o de sus descendientes se convirtieron en capataces encargados de dirigir la mano de obra indígena. Otros, aprendieron a montar a caballo y supieron hacerse apreciar en las

empresas de cría. Finalmente, otros siguieron siendo empleados en los trapiches, en donde se procesaba y sacaba el jugo de caña y se destilaba el aguardiente. Al ser comparados con demonios, estos últimos se convirtieron en personajes de leyendas populares, de los que comentamos antes, a propósito de la danza de los *Negros*. El comercio de esclavos fue luego abandonado en el transcurso del siglo XVIII y los negros, poco numerosos y liberados, pudieron mezclarse entre la población pobre de habla hispana.

d) *Los primeros extranjeros no hispanohablantes: los "pichilingues", piratas anglo-holandeses de la época colonial*

En el transcurso de los siglos XVI y XVII, los indios de México se fueron dando cuenta, poco a poco, de que existían extranjeros, enemigos de España y del catolicismo, que llegaban por mar a atacar las costas de la Nueva España y que, a menudo, lograban verdaderos éxitos. Como las regiones costeras habían sido despobladas por las epidemias, los indios no tuvieron muchas ocasiones de encontrarse con estos recién llegados. Pero oyeron hablar mucho sobre ellos con el nombre español de "pichilingues", recordando la ciudad holandesa de Flessinga, que era aparentemente uno de sus puertos de matrícula. Los indios de entonces, que padecían la dominación española y el autoritarismo del clero, admiraron la audacia de los piratas holandeses o ingleses, que eran casi todos protestantes. Los compararon con los chichimecas, que rechazaban someterse y dejarse bautizar. Todavía en el siglo XX, los nahuas de Matlapa, pueblo perdido de la Huasteca, decían que los "pichilingues" son chichimecas ("mecos") que viven en el mar (Croft, 1957, p. 321).

e) *Los franceses y los austriacos de los años 1862-1867*

En los años 1862-1867, aparecieron en México hombres de piel blanca, cuya lengua no era el español. Eran franceses y austriacos que, a iniciativa de Napoleón III, emperador de los franceses, trataban de instalar a Maximiliano de Habsburgo en el trono de México. Estos recién llegados se dieron a conocer en la Sierra de Puebla, interviniendo más o menos torpemente en la guerrilla que confrontaba a los conservadores y los liberales. Como eran extranjeros, los llamaron "analtecos", palabra en español derivada del náhuatl *analtecatl*, que quiere decir "gente del otro lado del agua". Esta palabra, hoy casi olvidada, es conocida sobre todo por un libro llamado: *Les oíamos contar a nuestros abuelos*, con el objetivo de darles a los indios de ese pueblo el sentido de su propio valor cultural y de su patriotismo. Las páginas 101-112 narran cómo los "analtecos" tuvieron que combatir contra los nahuas de la sierra, comandados por Francisco Lucas, indio de Xochiapulco. De hecho, ante la intervención y ante el Imperio, los indios de la Sierra de Puebla a menudo tuvieron una actitud muy compleja y variable, como puede verse en un libro de Ernesto de la Torre (1962) y en un diploma inédito de Jean-François Lecaillon (1977).

f) *Canadienses-ingleses, estadunidenses y europeos diversos, en el siglo XX*

En los 12 primeros años del siglo XX, los nahuas de los alrededores de Huauchinango se vieron obligados a proporcionar mano de obra para las grandes obras de excavación y construcción, bajo la dirección de los ingenieros anglo-canadienses de la Light and Power Company, que hicieron presas.

Después de los años de desorden a causa de la gran Revolución mexicana, y sobre todo, después de la segunda Guerra Mundial, los Estados Unidos tomaron un lugar cada vez más importante en la vida de todo México. Pero los indios de la Sierra de Puebla todavía tienen pocas oportunidades de encontrar y conocer estadunidenses. De manera muy curiosa, los primeros contactos entre ambos pueblos se realizaron en esta sierra a través de los representantes de una institución religiosa que emprendió la conversión de los indios de México al protestantismo y que, con este objetivo, estudia sus lenguas con los mejores métodos de la ciencia moderna —el Summer Institute of Linguistics (Instituto Lingüístico de Verano), después de años de trabajo, publicó artículos especializados, diccionarios en tres dialectos totonacos, un "vocabulario" del dialecto nahuat de Zacapoaxtla y otro del dialecto náhuatl del norte de la sierra. Un diccionario otomí está en vías de publicarse—. En estas investigaciones lingüísticas sólo está involucrado un número pequeño de personas, pero los diccionarios tienen una acción más amplia, que se prolongará en el tiempo. Los indios no se convirtieron en masa a la religión reformada, a pesar de la fundación de un centro de acción en La Unión, no lejos de Xicotepec. Sin embargo, los misioneros estadunidenses les aportaron una contribución lingüística sólida, de un valor social nada despreciable.

Agreguemos, para terminar, que la etnología y la historia de los indios de la Sierra de Puebla ahora son estudiadas por especialistas de una decena de nacionalidades diferentes, entre los cuales hay mexicanos, estadunidenses, italianos, españoles y franceses. Estos trabajos de erudición aún no han llegado en la sierra más que a un público restringido, pero están destinados a difundirse y popularizarse, y de esta manera abrir una primera ventana al mundo.

XVIII. LAS ALMAS DE LOS SERES Y LAS COSAS

SOBRE el tema del alma humana y sus relaciones con el cuerpo en las tradiciones indias de México, Alfredo López Austin publicó en 1980, con el título *Cuerpo humano e ideología*, una obra que consta de dos volúmenes, en donde todos los aspectos de dichos problemas son estudiados a partir de datos del siglo XVI, después a partir de datos diversos de la época colonial o la actual. Nosotros nos basaremos aquí, pricipalmente, en esta obra esencial y en las innumerables referencias precisas que contiene.

1. IDEA PREHISPÁNICA DE LAS TRES ALMAS DE CADA HOMBRE

Estos conceptos de tres almas siguen todavía vivos, hasta nuestros días, en la Sierra Norte de Puebla.

a) *La idea de un alma esencial e inmortal, el* yolio *o* teyolia, *localizada en el corazón*

Los informantes nicaraos, de Nicaragua, de fray Francisco de Bobadilla, hicieron una buena exposición (citada por López Austin, 1980, t. 1, pp. 216-220) sobre esta alma esencial o inmortal. Según ellos, se suponía que el corazón de cada hombre contenía una entidad llamada *yolio*, que es un principio vital y un alma inmortal a la vez. Al final de la vida, el corazón mismo es evidentemente destruido, mientras que el *yolio* sobrevive como un alma, llamada para otra vida. Pero esta nueva vida no es la misma para todos, pues depende de la manera en que cada individuo haya pasado a mejor vida, y a veces, en cierta medida, de la vida más o menos virtuosa que haya llevado, así como del celo que le haya puesto a la práctica del culto a los dioses.

Las palabras *yolio* o *teyolia*, usadas como posesivos, provienen de *yollotl*, que quiere decir "corazón" y son derivaciones del verbo *yoli*, que significa "vivir". Según Frances Karttunen (1983, p. 340), *yol–* es un elemento lingüístico modificador, que se incorpora a verbos y se refiere a las emociones, la voluntad, la energía y la constancia, es decir, a aquello que complementa las cualidades de la memoria, inteligencia y juicio necesarios para todo un hombre. Los nahuas actuales del sur de la sierra dicen que la pérdida temporal del *yolio* se traduce en crisis epilépticas y lleva a la locura. La pérdida definitiva del *yolio* es la muerte.

b) *La idea de un alma secundaria, el* tonalli, *localizada en la cabeza*

En nuestros días como en el siglo XVI, los indios nahuas piensan que cada individuo está dotado con una especie de alma secundaria llamada *tonalli* o *tonal*. Dicha palabra significa "día", pero también "calor del sol", "temporada de calor". Incluso es usada, en el dialecto actual de la región de Huauchinango, en su forma reverencial, *tonaltzintli*,

para hablar del Sol mismo (Chamoux, 1981, p. 304). López Austin (1980, t. 1, p. 227) cita un texto del *Códice Matritense de la Academia de la Historia*, según el cual, cada niño, al nacer, recibe su *tonal*, otorgado por el Señor de la Dualidad, dios supremo que vive en la cima del cielo. Por otra parte, el *Códice Florentino* emplea constantemente la palabra *tonalli* para hablar de cada uno de los 20 días del calendario indígena. El *tonal* de un individuo correspondía entonces, de manera natural, a su día de nacimiento y al destino al que estaba ligado ese día en el marco del calendario adivinatorio. El *Vocabulario náhuatl-español* de Molina, publicado en 1571, menciona la palabra *totonal*, "nuestro tonal", y agrega que es "el signo bajo el cual se nace. El alma o el espíritu".

El calor solar del día de nacimiento es, en este sentido, la esencia misma del *tonal* de cada quien. Pero se complementa, en cierta medida, con el calor del fogón de la casa en la que el bebé pasa sus cuatro primeros días (López Austin, 1980, t. 1, p. 230). Durante este periodo crítico, no hay permiso, por ejemplo, de sacar una brasa de dicho fogón para darla a una vecina que desea volver a encender el suyo.

El tonal de cada individuo está localizado en la parte superior de la cabeza y en los cabellos que crecen ahí. Esta localización no aparece especificada en los antiguos textos, pero se desprende de diversos datos rituales y particularmente de las precauciones dadas a la cabeza de los niños (*ibid.*, p. 239). Anne-Marie Vié-Wohrer (1999, vol. I, p. 36) señaló al respecto que arrancaban una mecha de arriba de la cabeza a los cautivos que iban a sacrificarse al dios Xipe-Totec. Esta mecha representaba al individuo en cuestión y era ofrecida a los dioses. El cautivo perdía así su individualidad de hombre y entonces podía ser sacrificado, pero, por el contrario, se convertía *ipso facto* en un "hombre-águila" llamado, después de su muerte, a acompañar cada día al sol matutino en su trayecto heroico por el cielo. En un plano menos elevado, otro texto, citado por la señora Wohrer, especifica que, durante la fiesta de Xipe-Totec, si los devotos de este dios lograban apoderarse de un campesino que trabajaba en sus campos, éstos le cortaban los cabellos de arriba de la cabeza y entonces podían venderlo como esclavo, pues ya no tenía su alma completa.

Según las creencias aztecas del siglo XVI, el *tonal*, localizado de esta manera, podía, en los sueños nocturnos, abandonar normalmente esta residencia corporal para ir a recorrer el mundo a merced de su fantasía, lo que le permitía conocer a otros seres y lugares. Pero también podía ser llevado por accidente a salir de la cabeza, a consecuencia de una caída, de una emoción fuerte, de un intenso pavor o, inclusive, como consecuencia de un embrujo o como castigo de una falta grave. El *Vocabulario náhuatl-español* de Molina, publicado en 1571, contiene la palabra *ne tonal caualiztli*, que quiere decir "abandono del *tonalli*" y lo traduce como "gran pavor" (López Austin, 1980, t. 1, p. 246). La ausencia prolongada del *tonal* debilitaba el corazón y el alma, conduciendo finalmente a la muerte.

c) *Idea menos clara de una tercer alma llamada* ihiyotl, *es decir, "respiración"*

Los textos aztecas del siglo XVI mencionan, de manera menos clara, la existencia, en cada individuo, de una tercer alma llamada *ihiyotl*. Dicha palabra, que quiere decir “respiración”, parece que también se refería a cierta entidad invisible y cuasi-inmaterial, que estaba dotada con un poder sobrenatural. Esta entidad, evidentemente, formaba parte de la naturaleza del aire, *ehecatl*, elemento poderoso, pero también elemento inestable e incierto, a menudo portador de enfermedades y de maleficios. Algunos textos estudiados por López Austin (1980, t. 1, pp. 209 y 259) indican que el *ihiyotl* residía en el hígado, órgano de las pasiones, la envidia, la ira y la angustia. Pero, el *ihiyotl* tenía todas las posibilidades de salir libremente del hígado y del cuerpo, por ejemplo, con la simple forma de un mal olor. El *ihiyotl* también podía exteriorizarse introduciéndose en otros seres, ya fuera en forma del misterioso y temible “viento de la noche”, *yoalli ehecatl*, o tomando la forma anímica de un animal, que se convertía así en su *nahual* (*ibid.*, pp. 45 y 429).

2. ANTIGUAS CREENCIAS AZTECAS SOBRE EL DESTINO DE LAS ALMAS DESPUÉS DE LA MUERTE

a) *Ideas generales*

Supimos de las ideas de los antiguos aztecas sobre el destino de las almas después de la muerte gracias, sobre todo, a Sahagún (*Historia general*..., 1956, t. 1, libro III, apéndice, pp. 293-298 y *Códice Florentino,* t. III, pp. 41-47) y gracias también a Torquemada (1976, t. III, p. 128). López Austin las presentó y las cuestionó (1960 y 1980, t. 1, pp. 385-387) al igual que Graulich (1987, pp. 251-267). Estas creencias aztecas de la época prehispánica y sus variantes eran probablemente compartidas por otros pueblos mesoamericanos, no solamente en el altiplano mexicano, sino también, por ejemplo, en la Sierra de Puebla.

La idea esencial era la de una gran diversidad en la suerte de las almas después de la muerte. Esta variedad provenía, antes que nada, del destino asignado a cada hombre por el día de su nacimiento, destino que podía ser modificado por el capricho de los dioses y, en menor medida, por su conducta durante la vida. Este destino se traducía, de hecho, en la forma de morir, al ser la muerte considerada, quizá, como la coronación de la existencia.

b) *Destino de aquellos que fallecieron por muerte natural*

Según los aztecas, la mayor parte de los difuntos, y particularmente aquellos que habían muerto en su cama, o por “muerte natural”, iban simplemente a la “región de los muertos”, zona subterránea llamada *Mictlan* en náhuatl (ya hemos hablado sobre ella en el capítulo XVII, p. 467). Se suponía que llegaban a ese lugar al cabo de un viaje de cuatro años, durante el cual debían superar varias pruebas. La región de los muertos era

sombría y fría, poco iluminada por el sol de la noche. No era un lugar de tormentos. Ahí se llevaba una existencia muy similar a la de este mundo, pero disminuida, banal y triste (Sahagún, 1956, t. I, pp. 393-396).

c) *Destino de las almas llamadas por Tláloc, dios de la lluvia y del rayo*

Eran las almas de los ahogados o fulminados, o de aquellos que habían sido víctimas de enfermedades causadas por el agua, a saber: enfermos de gota, atrofiados, paralíticos, etc. Estas almas iban a reunirse con su amo en su paraíso terrestre de frescura y abundancia, llamado en náhuatl, *Tlalocan* (Sahagún, 1956, t. II, pp. 65, 70 y 297).

d) *Destino de las almas de aquellos que murieron en la guerra o que fueron sacrificados*

Estos hombres habían derramado su sangre por el Sol y sus almas tenían el privilegio de ir al cielo de este astro, cielo llamado *tonatiuh ilhuicac* (Sahagún, 1956, t. I, pp. 297-298 y *Códice Florentino*, t. III, p. 49). Combatían cada mañana para ayudar al Sol a elevarse y para vencer a los espíritus de las tinieblas. Al cabo de cuatro años, se transformaban en pájaros, particularmente en colibríes que viven del néctar de las flores.

e) *Destino de las almas de las mujeres que mueren en el transcurso de su primer parto*

Los aztecas estimaban que estas mujeres habían tenido tanto valor como un guerrero y que habían muerto al tomar un prisionero, que era el bebé al que no habían podido traer al mundo. Sus almas subían al cielo en donde ellas acompañaban, cada día, al sol de la noche. Pero también se decía que estas almas femeninas, al haber quedado insatisfechas, a menudo regresaban a la tierra con forma de fantasmas maléficos que traían enfermedades a todos y especialmente a los niños pequeños.

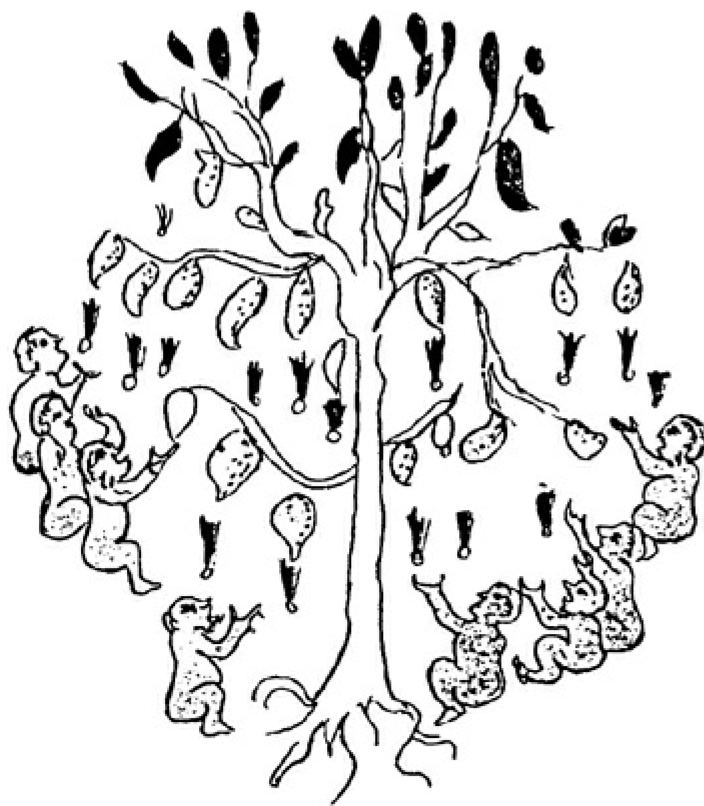
f) *Destino de las almas de los niños muertos a corta edad o de los mortinatos*

Estas almas infantiles eran esperadas en un paraíso celeste en donde se erguía un árbol mítico cuyos frutos, con forma de senos de mujer, estaban llenos de leche y los alimentaban. Montoya (1964, p. 168) volvió a encontrar esta creencia entre los nahuas de Atla. Según el *Códice Vaticanus Ríos* (f. 3r), estas almas estaban en espera de una especie de reencarnación, durante el próximo fin del mundo.

g) *Destino de las almas de aquellos que consagraron su vida al culto a los dioses y a la práctica de la virtud*

Aunque la mayor parte de los textos antiguos afirman que la manera de morir era lo que

decidía, principalmente, la suerte de las almas en el más allá, no es dudoso que los antiguos mexicas también pensaran que existía un lugar en el cielo para las almas de aquellos que habían consagrado su existencia terrestre al culto a los dioses y a la práctica de la virtud. En 1538, un cacique nicarao de Nicaragua, al que se le preguntó sobre las creencias concernientes al más allá, explicó a fray Francisco de Bobadilla que las almas de los muertos comunes van al inframundo (bajo tierra), pero que, por el contrario, las almas de aquellos que murieron en la guerra, así como las de aquellos que "se portaron bien" y sirvieron a los dioses en sus templos y en sus casas de oración, van al cielo. Esta información de "alta" época que describieron los nicaraos llamó la atención de los historiadores, pues demuestra que los antiguos nicaraos ya pensaban, como los cristianos, que una vida de virtud y de práctica del culto podía hacer a las almas merecedoras de un destino privilegiado después de la muerte (Oviedo, t. IV, cap. 2, p. 43). Miguel León Portilla (1972, p. 106), después de un estudio detallado sobre la religión de los nicaraos, llegó a la conclusión de que era similar y, a menudo, casi idéntica a la del resto de los nahuas. La importancia que estos indios nicaraos otorgaban a la práctica del culto y la buena conducta de los hombres pensando en el destino de sus almas en el más allá, también prevalecía entre los aztecas, como lo menciona López Austin (1980, t. 1, pp. 386-387). Dicha importancia sobrevive aún entre los indios de la Sierra de Puebla, tal como lo veremos más adelante. Volvamos ahora al problema sobre la justicia distributiva en el otro mundo.



Chichiualcuauitl, el árbol mítico de las frutas con forma de senos de mujer. Códice Vaticanus Ríos, *f. 3r.*

3. Evolución de las ideas indias sobre el alma después de la Conquista

a) *Cambios debidos a la desaparición de la guerra*

La paz colonial puso fin a las conquistas aztecas, pero también suprimió las guerras locales que los pequeños estados indígenas se disputaban sin cesar entre ellos. Desde entonces, ya no hubo sangre derramada en los campos de batalla para darle de beber al Sol, ni prisioneros de guerra divinizados por haber sido sacrificados después de su derrota. Las mujeres muertas en el parto dejaron de ser comparadas con los guerreros muertos en combate.

b) *Cambios debidos a la pérdida de poder y de prestigio de la nobleza indígena*

Los sacerdotes paganos y sus privilegios desaparecieron casi de inmediato. La nobleza indígena pudo sobrevivir, pero perdió poco a poco su poder en el transcurso del siglo XVI y a principios del XVII. El número de estos individuos y sus vasallos se redujo drásticamente debido a las epidemias. La eliminación de la poligamia le retiró una

preciada mano de obra femenina y posibilidades de alianzas matrimoniales esenciales. De manera específica, las autoridades coloniales redujeron su autoridad y la remplazaron a menudo por la de dignatarios electos cada año o, incluso, por la de funcionarios nombrados y remunerados. Con la difusión de la doctrina cristiana proclamando la igualdad de todos los hombres ante la muerte, puede pensarse, por ejemplo, que a finales del siglo XVI, debió haber sido difícil para los tlaxcaltecas seguir creyendo que las almas de los nobles y de los jefes tenían, en el otro mundo, un destino privilegiado en relación con las de los macehuales o gente del pueblo, lo que parece afirmar Torquemada (1976, t. III, p. 128).

c) *Cambios debidos al abandono progresivo del calendario prehispánico*

Las ideas tradicionales de los indios sobre el alma humana se basaban, en parte, en el uso del calendario prehispánico, elemento esencial del pensamiento y la religión de los indígenas. El destino de un hombre dependía del día de su nacimiento. En el transcurso de los siglos XVI y XVII, el uso del calendario español cristiano se impuso poco a poco. El antiguo calendario indígena perdió su importancia y cayó finalmente en el olvido, excepto en algunas regiones alejadas del municipio de Huauchinango, Guatemala y el norte del actual estado de Oaxaca. Ruiz de Alarcón (1892), al que le debemos el saber lo que eran las tradiciones de los nahuas del noreste del actual estado de Guerrero, a principios del siglo XVII, contaba con informantes indígenas competentes, pero que ya no sabían mucho de este antiguo calendario. Jacinto de la Serna (1892), que escribió un poco más tarde sobre las mismas regiones, trató ampliamente acerca del calendario, pero basándose en antiguos datos del siglo XVI.

d) *Adopción progresiva de ideas cristianas concernientes al alma humana*

Al parecer, al convertirse al cristianismo los indios aceptaron de forma bastante sencilla el concepto nuevo de un Dios todo poderoso y de su hijo Jesucristo, nacido de la virgen María. Pero les fue más difícil admitir que cada hombre no tenía más que un alma. Hasta nuestros días, los nahuas de la sierra siguen distinguiendo al *yolio* del *tonal*, al igual que los totonacos siguen distinguiendo al *listakna* del *likatzin*, sin que la Iglesia se haya preocupado por esto. Además, según sus tradiciones, les parecía normal pensar que la suerte de las almas después del fallecimiento de cada individuo dependía, antes que nada, de la forma en que había muerto, es decir, de su destino. La doctrina cristiana, según la cual todos los hombres son iguales ante la muerte y según la cual una vida de virtud y piedad es merecedora de una felicidad eterna en el cielo, continuó durante mucho tiempo siendo un poco secundaria y sólo logró imponerse poco a poco. Por otro lado, a estos indios les costó trabajo creer que las almas de los condenados eran encerradas por la eternidad en un infierno de llamas, de donde ni siquiera pueden salir cada año el Día de Muertos, para venir a visitar a sus descendientes.

A pesar de estas dificultades, la enseñanza de la doctrina cristiana, a través de los

catequistas indígenas o de algunos eclesiásticos celosos, prosiguió durante varios siglos. De esta manera se introdujo poco a poco la costumbre, para hablar del alma, de usar constantemente, y sin precisión, palabras en español tan imprecisas como "ánima, espíritu, sombra", lo que contribuyó a debilitar y a confundir el pensamiento indígena tradicional.

e) *Difusión del tonalismo y del nahualismo, creencias en hombres capaces de convertirse en animales*

Los mitos prehispánicos a menudo mencionan a dioses que se convierten en animales y viceversa. Pero actualmente se estima que la idea sobre hombres susceptibles de convertirse facilmente en animales no tuvo una verdadera difusión más que después de la Conquista.

Se llama "tonalismo" al conjunto de creencias según las cuales un hombre está ligado, durante toda su vida, a un animal que es místicamente su compañero y su *alter ego*, a tal punto que ambos deben morir al mismo tiempo. Uno y otro tienen en común una misma alma, el *tonalli* de los nahuas. Pero el tonalismo —esta idea del animal-compañero, que está muy extendida en nuestros días entre los actuales indios de la vertiente oriental de México—, no aparece en los textos antiguos provenientes del altiplano central, y particularmente de los aztecas, tal como lo señaló López Austin (1980, t. 1, p. 431).

Se le llama "nahualismo" al conjunto de creencias según las cuales algunos individuos dotados con poderes mágicos sobrenaturales podrían, a voluntad, convertirse en cualquier animal, con el que se identifican momentáneamente, para después, hacer lo mismo con otros animales. Esta creencia, incluso aceptada anteriormente por un buen número de gente de habla española, fue utilizada por los indios en su resistencia contra las autoridades coloniales. La palabra *nahual* se aplicaba tanto al mago en sí mismo como al animal cuya forma tomaría, y que era a menudo un jaguar, animal que inspiraba miedo. López Austin (1980, t. 1, pp. 257-262 y 429-430) demostró que estas ilusiones de metamorfosis estaban ligadas a la idea que tenían los nahuas sobre la tercer alma de cada individuo. Se creía que dicha alma, llamada *ihiyotl* o "soplo", residía en el hígado, pero era susceptible de salir de ahí y exteriorizarse como una poderosa forma inmaterial.

López Austin (1980, t. 1, p. 430) demostró que tonalismo y nahualismo eran creencias muy parecidas entre sí, que pueden llegar a ser confundidas, hasta por los indios. Estas dos creencias residen en la exteriorización de una entidad anímica que llegaría a incluirse en otros seres. El donante y el receptor están así tan estrechamente vinculados que la muerte o los daños sufridos por uno repercuten en el otro. El receptor también puede causar daño a otrosseres. En el tonalismo, es el *tonalli* el que se exterioriza. En cambio, en el nahualismo, se exterioriza el *ihiyotl* o *nahualli*.

4. PROBLEMA QUE SE LE PLANTEÓ A LA IGLESIA MEXICANA, POR EL DESTINO DE LAS ALMAS DE LOS INDIOS MUERTOS SIN HABER PODIDO

CONOCER LA EXISTENCIA DE CRISTO Y DEL BAUTISMO

Durante el periodo más activo de la evangelización, debió de haber sido evidente que las almas de los convertidos debían ir al cielo después de morir, mientras las almas de los no bautizados irían al infierno. Esto se lo expresaron claramente los nicaraos convertidos a fray Francisco de Bobadilla, en 1538, y fue publicado más tarde por Oviedo (*Historia natural*... t. IV, Madrid, 1851, p. 51). Pero esta visión simplista del problema daría como resultado el condenar a sufrimientos eternos a las almas de todos los indios de antaño y entre ellos, de aquellos que prácticamente no habrían podido conocer la existencia misma del bautismo. Un poco más tarde, cuando todos los indios fueron cristianos debió, sobre todo, haberles parecido muy injusto que el infierno estuviera poblado principalmente por las almas de todos sus ancestros, incluso de aquellos que supieron llevar en la tierra la existencia más virtuosa. Debieron, quizá, hablar a menudo con los misioneros sobre esta injusticia en el más allá.

En el primer siglo de nuestra era, después de la muerte de Cristo, la Iglesia cristiana que entonces se estaba conformando, se tropezó con el mismo problema. Lo resolvió adoptando la idea del descenso de Cristo a los infiernos, idea que no mencionan los cuatro evangelios, pero que apareció en el evangelio apócrifo de Nicodemo y que fue adoptada por el *Credo*. El alma de Cristo, después de su muerte y antes de su resurrección, descendió a los infiernos o al menos hasta el limbo, el límite del infierno. Trajo las almas de los patriarcas, de los profetas y otros justos del Antiguo Testamento, que se llevó con él hasta el cielo.

Los religiosos misioneros no pudieron ignorar la tristeza de sus neófitos que sufrían al pensar que la doctrina cristiana condenaba a los sufrimientos eternos a las almas de sus abuelos y de sus ancestros más lejanos, mientras que los crímenes de los conquistadores y de los encomenderos españoles no les impedían obtener exequias cristianas. Ahí había un problema moral preocupante. Como consecuencia de este mismo hecho, puede pensarse que debieron haber existido, entre estos religiosos, teólogos lo suficientemente perspicaces como para ser tentados a argumentar que Cristo, cuando trajo del limbo a las almas de los justos del Antiguo Testamento, había creado un precedente que permitía abrir el acceso al cielo a las almas de los indios de antaño que habían sabido llevar una vida de virtud, sin haber podido conocer el bautismo ni el cristianismo.

Pero era delicado abordar este tipo de temas en una época en donde la conversión de los indios era muy reciente y a veces algo incompleta. Sahagún no hace ninguna mención al respecto, en 1564, en sus *Coloquios y doctrina cristiana*. El mismo Ricard, evitó hablar del tema en su *Conquête spirituelle du Mexique*, publicada en 1933. Pero los religiosos del siglo XVI, que estaban muy allegados a sus discípulos, no pudieron ignorar sus tormentos en estos terrenos. Ellos tuvieron, seguramente, discusiones al respecto que nosotros ignoramos, pero que ameritarían ser conocidas y estudiadas.

Ante la falta de documentos decisivos del siglo XVI que aborden este tema, me permití recurrir a la erudición del doctor Miguel León Portilla, quien tuvo la extrema

amabilidad de proporcionarme un texto inédito que él descubrió en el Ramo de Justicia 1006 del Archivo de Indias, en Sevilla. Dicho texto menciona que en Madrid, el 3 de enero de 1536, por órdenes del Consejo de Indias, se recibió el juramento de Gaspar López, "Consejero de esta Corte", que declaró haber escuchado (hacia 1530) un sermón del obispo de México, que provocó entonces un escándalo cuando afirmó, como un hecho perfectamente "averiguado", que muchos indios fueron "salvados" sin haber recibido el bautismo ("se han salvado sin bautismo").

Ese mismo día, otro testigo, Antonio Serrano de Medina, que vivía regularmente en la ciudad de México, declaró que había estado presente cuando el obispo de esta ciudad predicaba su sermón y que lo había escuchado decir que existían, entre los cristianos, hombres malos y pecadores, pero que existían muchos indios humildes que, en su opinión, habían sido suficientemente "buenos" para ser salvados sin el agua del bautismo.

Este texto demuestra que el obispo de la ciudad de México, fray Juan de Zumárraga, hombre de mente abierta, compartía por completo la idea de que los indios que llevaron (o que habrían llevado) en esta tierra una vida de virtud, podían (o habrían podido) salvar su alma y ganar el paraíso, aunque no hubieran sido bautizados. Pero esta forma de pensar podía causar el enojo de los españoles del siglo XVI que no deseaban encontrarse en el otro mundo después de su muerte, en igualdad con incontables indios no bautizados, aunque la conducta de éstos pudiera juzgarse como virtuosa. De ahí, tal vez, lo escaso de las descripciones al respecto en los documentos religiosos de la época.

5. Creencias sobre el alma entre los diversos pueblos indígenas actuales de la Sierra Norte de Puebla

Las creencias indígenas sobre el alma y sobre sus relaciones con el cuerpo se mencionan frecuentemente y de diversas formas en las descripciones etnológicas actuales provenientes de todos los pueblos de Mesoamérica, desde las regiones mayas del sur hasta la Huasteca y la Sierra de Nayarit. Estas referencias mesoamericanas fueron cuidadosamente recabadas por López Austin (1980) en la gran obra de la que ya hemos hablado. Éstas son, además, de difícil interpretación debido a su penetración a través de la influencia cristiana y también porque, a menudo, son comentadas utilizando de manera confusa y variable palabras en español a veces mal entendidas o mal interpretadas. Nosotros nos conformaremos con examinar aquí las creencias sobre el alma de los diversos pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla, en el orden siguiente: totonacos, tepehuas, otomíes, nahuas del norte de la sierra (región de Huauchinango y de Xicotepec) y nahuas-olmecas del sur de la sierra (regiones de Tetela, Huitzilán, Tlatlauquitepec, Zacapoaxtla, Teziutlán y Cuetzalan).

a) *Creencias de los totonacos*

Totonacos del noroeste

Los totonacos que viven al norte del río Pahuatlán y que tienen un dialecto particular le expusieron a Ichon (1969, pp. 152-155), no sin algunas vacilaciones, que todo hombre tiene dos almas. Al alma principal siempre la llaman *listakna*, palabra que los indios traducen la mayoría de las veces como "alma", concepto que relacionan con las palabras *staka*, "crecer", y *staknan*, "vivo, despierto". Ésta alma principal, que además es múltiple, es esencialmente un principio vital que hace vivir y crecer al cuerpo, el cual, sin ella, moriría de inmediato. Ésta se manifiesta por el golpeteo del pulso, que puede sentirse en la garganta, en las sienes, en los tobillos y en los puños. A la otra alma generalmente la llaman *likatzin*, lo que los totonacos traducen a menudo como "espíritu". Dicha palabra proviene de *katzi*, que significa "saber, conocer". El *likatzin* es el principio del conocimiento, la mente, la inteligencia. Se localiza en la cabeza, pero se cree que puede normalmente salir de ella a través de los sueños, mientras se duerme.

Es evidente que las dos almas de los totonacos del norte corresponden con las dos almas principales de los antiguos aztecas. El *listakna* es un poco el equivalente del *yolio* y el *likatzin* el equivalente del *tonalli* o *tonal*. Pero, entre los aztecas, es siempre el *tonal* el que puede salir de la cabeza durante los sueños o el que es obligado a salir después de un "espanto" o de un choque brutal. Nos sorprendimos, en cambio, al leer de Ichon (1969, p. 154) que, según él, sería el *listakna* y no el *likatzin* de los totonacos del norte el que saldría del cuerpo debido a un espanto. El mismo texto de Ichon añade que, para recuperar esta alma perdida, es necesario hacer una ceremonia llamada "levantar la sombra", lo que supondría que la palabra *listakna*, que quiere decir "alma", pueda traducirse al español como "sombra", lo que parece sorprendente. Esto nos lleva a preguntarnos si, sobre este punto preciso, no pudo haberse dado un caso de incomprensión entre el etnólogo y su informante. Es, por otro lado, lo que sugiere la comparación con las creencias de los totonacos que viven justo al sur del río Pahuatlán, tal como veremos.

Totonacos de Ozomatlán y de Tepetzintla

A los totonacos de estos dos pueblos y a los del noroeste sólo los separa el río Pahuatlán, pero los primeros hablan otro dialecto, el dialecto totonaco más general, que también es el de Hueytlalpan y de Papantla. En este dialecto, son conocidas las palabras *listakna* y *likatzin*, para referirse a las dos principales almas humanas. Pero la palabra *likatzin* sólo es utilizada en Papantla. Por otro lado, nosotros mismos pudimos constatar que en Ozomatlán y en Tepetzintla, hablando del alma que reside en la cabeza y que una emoción fuerte puede hacer que se pierda, se emplea localmente, en lugar de *likatzin*, la palabra *quilhtamacu'*, que significa "tiempo o día", lo que evidentemente corresponde a la palabra náhuatl *tonalli*. Además, en estos dos pueblos donde actualmente sobrevive el conocimiento sobre el calendario prehispánico, se cree todavía que el destino de un individuo depende de su día de nacimiento, día al que comúnmente llaman *quilhtamacu'*. Se creía tanto en este día que hace algunos años se estimaba que, si un niño venía al mundo en un día malo era necesario realizar una ceremonia para cambiar su suerte,

cambiando su *quilhtamacu'*.

Totonacos del centro de la sierra

H.P. Aschmann, que estudió a los totonacos de Zapotitlán de Méndez, cerca de Hueytlalpan, le hizo saber a Ichon (1969, p. 152) que estos totonacos del centro de la sierra creían tener dos almas. No las nombró, pero su vocabulario de Zapotitlán traduce la palabra alma por *listakna* y hace mención de la palabra *quilhtamacu'* en el sentido de "día". De hecho, la noción de un doble-animal, que (según Ichon) aparentemente los totonacos del noroeste no tomarían en cuenta, está, por el contrario, muy viva entre los del centro, tal como dan fe numerosos cuentos que recabó McQuown en Coatepec, cerca de Huey-tlalpan y que siguen siendo inéditos. Aschmann, que tradujo estos cuentos al español, sacó de ellos algunas informaciones generales, mismas que comunicó a Ichon (1969, p. 178). De aquí se destaca que, en este sector, se cree que cada individuo tiene un "doble", que puede ser animal o vegetal y que se llama *litapatl*, "el que camina con nosotros". El hombre y su doble están íntimamente ligados y comparten el mismo destino hasta el momento en el que mueren los dos al mismo tiempo. Desearíamos saber más al respecto, pues la palabra *litapatl* no figura en ningún diccionario totonaco y parece más bien referirse a la palabra *tapatal*, que quiere decir "cambio" en el dialecto náhuatl de la región contigua.

Finalmente, Isabel Kelly (1966, p. 403), que estudió a los totonacos del centro, en San Marcos Eloxochitlán, no lejos de Zacatlán, se sorprendió por el hecho de que, ahí, se cree que cada ser humano tiene uno o varios compañeros llamados *kuxta* o *nia kuxta*, que se asimilan a él a partir del día de su nacimiento. El compañero es generalmente un animal, pero también puede ser un árbol. Un individuo no conoce la identidad de su o sus compañeros, pero si él o uno de ellos es herido o asesinado, el hombre sufre la misma suerte. El vocabulario totonaco recabado por Aschmann (1983, p. 75) en Zapotitlán de Méndez, traduce *cu'xta'* como "insecto" y *cu'xta'n* como "animal en general".

Totonacos de la región de Misantla

Antes de finalizar el siglo XIX, el arqueólogo alemán Hermann Strebel (1884, pp. 26-27) publicó un detalle interesante sobre las creencias de los totonacos que entonces vivían aún en la región de Misantla, bastante lejos hacia el sureste. Según él, cuando un niño nacía era necesario, antes que nada, determinar de qué especie era el animal que sería su espíritu tutelar. Para dicho fin se esparcían, de noche, cenizas en el todo el suelo alrededor de la casa en donde acababa de nacer el bebé. Al otro día por la mañana, se revisaban las huellas de animales que habían quedado marcadas en las cenizas y se intentaba llevar a cabo su identificación. En el mismo artículo (p. 29), Strebel describió de forma somera los ritos que eran convenientes realizar para recuperar un alma perdida debido a un espanto. Le atribuyó estas creencias al nahualismo, pero es muy evidente que tenían que ver, más bien, con el tonalismo.

b) *Creencias de los tepehuas respecto a las almas*

Los tepehuas tienen tradiciones similares a las de sus vecinos, los totonacos del noroeste, con los que se hallan lingüísticamente emparentados y con los que están en contacto (excepto, tal vez, con Huehuetla, pueblo alejado). Es probable que los tepehuas hayan tenido, al igual que los totonacos, la noción de un alma esencial que era primeramente un principio vital, y la noción de otra alma más bien ligada al conocimiento y a la inteligencia. Pero R. Williams García, que estudió a estos indios en Pisaflores (Veracruz), casi no brindó precisiones al respecto. Su libro *Los tepehuas* (1963), publicado antes que la obra de Ichon sobre la religión totonaca, solamente describe (pp. 136-139) una ceremonia a la que llama "levantar la sombra". Este ritual tiene como objetivo hacer que regrese al cuerpo de un enfermo su "sombra", que ha perdido, y que es, evidentemente, la susodicha segunda alma (el equivalente del *tonal* de los nahuas).

El libro *Mitos tepehuas* (1972), del mismo autor, aborda de manera abundante creencias tepehuas sobre el destino de las almas después de la muerte, tema que más tarde abordaremos, en este mismo capítulo. Pero no trata el problema de las almas de cada individuo.

c) *Creencias de los otomíes de la sierra*

Respecto a las creencias de los otomíes de la sierra concernientes al alma humana, nosotros disponemos, sobre todo, de datos recabados por J. Galinier (1990) en Santa Ana Hueytlalpan, San Pablito y los alrededores de San Bartolo Tutotepec. James Dow (1974, 1975 y 1986) recabó otros datos muy distintos, particularmente en el muy cristianizado pueblo de Santa Mónica (el antiguo Xoconochtla). Nosotros mismos tuvimos la oportunidad de participar en 1988, en Santa Ana Hueytlalpan, en los ritos funerarios ampliamente celebrados entonces por el alma en pena de una mujer que había muerto de manera súbita fuera de su domicilio.

Galinier (1990, p. 70) planteó, en principio, que los otomíes, a diferencia de los totonacos, estiman que sólo tienen un alma, que es un "alma-soplo", inestable, localizada en medio del cuerpo, pero que es animal y humana a la vez. Sin embargo, el mismo Galinier, hacia el final de dicho libro (1990, pp. 623-626 y 705), habla claramente de dos entidades anímicas de los otomíes: el *nzahki* y el *ntāhi*, ambas localizadas en un órgano llamado *mbui* que, siendo el estómago y el corazón a la vez, es el centro de la fuerza vital del individuo. La más importante de ambas entidades anímicas es indiscutiblemente el *nzahki* (J. Dow se refería a ella como *zaki*), que los indios llaman "alma" en español, pero que es, sobre todo, una especie de principio *vital*, sede del poder y la energía. La otra entidad anímica, el *ntāhi*, es un "alma-soplo", a la que también se le dice *xuti* o "sombra", que puede salir del cuerpo a causa de una fuerte emoción o de una caída, lo que enseguida requiere de una ceremonia de reintegración del alma perdida. Por otro

lado, el *ntāhi* o sombra, está localizado en cada hombre y en su *alter ego* animal o nahual, a la vez. Los otomíes le dan gran importancia al órgano que ellos llaman *mbui*, cuyo nombre proviene de *bui*: vivir. Dicho órgano, que es al mismo tiempo el estómago y el corazón, pasa por ser también el lugar de la afectividad, la inteligencia y el saber.

A pesar de las reticencias de Galinier al respecto, es evidente que el *nzahki* y el *ntāhi* de los otomíes corresponden bastante con las nociones que expresan en náhuatl las palabras *yolio* y *tonalli* y que, por ende, tanto los otomíes de la sierra como los totonacos tenían, *grosso modo*, las mismas creencias generales sobre el alma humana que los antiguos aztecas.

Hablaremos más adelante, en la segunda parte de este capítulo, sobre las creencias de los otomíes respecto al destino de las almas después de la muerte. No es muy dudoso que los otomíes crean que el *nzahki*, al que llaman "alma" en español, es el alma inmortal, que debe ir al cielo o al mundo subterráneo, dependiendo de las circunstancias de la muerte. Pero ni Galinier ni James Dow dan precisiones claras sobre este tema. Galinier (1990, p. 626) se conforma con decirnos que "el alma-soplo" toma, después de la muerte, el nombre de "ánima".

d) *Creencias sobre el alma humana de los nahuas del norte de la sierra*

Aquellos que nosotros llamamos aquí, de manera convencional, nahuas del norte de la sierra, son los de los actuales municipios de Huauchinango y de Xicotepec y, en cierta medida, los de Naupan y de una pequeña parte del este de Acaxochitlán. Dichos indios son descendientes de ancestros totonacos que, después de las conquistas acolhuas del siglo XIV y XV, han ido abandonando poco a poco su lengua para remplazarla por el náhuatl, y esto desde principios de la época colonial hasta nuestros días (Stresser-Péan, 1998, pp. 32-35 y 53-54). Estos nahuas han conservado, más o menos, el recuerdo del calendario indígena prehispánico, que sus cercanos vecinos totonacos de Tepetzintla y de Ozomatlán han seguido usando casi hasta nuestros días, como ya lo hemos mencionado. Este recuerdo sigue, en ocasiones, muy vivo en algunos pueblos como Cuaxicala y Tenahuatlán, y más lejano en otros como Coacuila y Atla.

Nahuas de Cuaxicala

En este pueblo, en donde se seguía hablando totonaco hace unos 50 años, la gente mayor sabe citar en náhuatl los nombres de los días del calendario antiguo, pero han olvidado los nombres de los meses de 20 días. Nuestro primer informante de Cuaxicala consideraba que cada individuo tenía dos almas, el *yolio* y el *tonalli*. Según él, el *yolio*, que se ubica en el corazón, *yolotl*, es un principio vital que no puede abandonar el cuerpo sin provocar la muerte, pero también es un alma inmortal. La otra alma de cada individuo es su *tonal*, que es su día de nacimiento pero también su destino. Efectivamente, cada día del antiguo calendario tiene su valor simbólico o mítico. Hay

días fastos y días nefastos, como ya lo hemos visto en detalle en el capítulo XV (p. 385). El *tonal* es considerado como una entidad caliente, que da energía, pero que también es fuente de conocimientos e inteligencia. Se considera que se ubica en la parte alta de la cabeza, pero normalmente puede escaparse de ahí a través de los sueños que le permiten recorrer el mundo, llevando a cabo contactos diversos. Una emoción fuerte o un choque brutal pueden provocar la pérdida del *tonal*, que se encuentra, entonces, retenido lejos y al que hay que recuperar y volver a traer a la cabeza llevando a cabo ceremonias apropiadas.

En resumen, dichas creencias nahuas, que comparten los totonacos de Ozomatlán y de Tepetzintla son, *grosso modo*, las mismas que las de los antiguos aztecas.

Nahuas de Coacuila y pueblos contiguos

Marie-Noëlle Chamoux publicó, en 1989, un importante artículo sobre el *tonal* de los nahuas de Coacuila, Xilocuautla y Ocpaco, pueblos en donde también creen que el *tonal* está ligado al destino del día de nacimiento de cada individuo. Pero encontró de manera particular que la palabra *tonal* también puede referirse a una entidad material, de naturaleza no humana, que puede ser un animal, una piedra, un árbol o un fenómeno natural, pero que también tiene un alma y una vida. "Cuando el *tonal* sufre o muere, el individuo humano sufre o muere también" (1989, p. 304). El poder de un hombre depende de la fuerza de su *tonal*. Un *tonal* muy poderoso permite a quien lo posee convertirse en un nahual, *nahualli*, es decir, un individuo capaz de transformarse libremente en animal, sobre todo de noche, gracias a ritos mágicos apropiados. Se dice que el *tonal* está localizado en la cabeza. En principio, ningún individuo conoce su *tonal*. Se cree que dos individuos que tienen un *tonal* de la misma especie conocen sus pensamientos de manera recíproca. Marie-Noëlle Chamoux (1989, pp. 307-308) cita dos tipos de nahuales. Unos llamados *xihnahualli* o *tlenahualli* son seres de fuego asimilados a los bólidos y pueden ser protectores o destructores. Ya los hemos citado en el capítulo XVII (pp. 471-472). Los nahuales nefastos, llamados *tlahuepoche*, están muy mal definidos y son considerados particularmente peligrosos para los niños.

Nahuas de Atla

José de Jesús Montoya Briones (1964) dedicó un libro al estudio de los nahuas de Atla, pueblo fuertemente cristianizado del municipio de Pahuatlán, situado bastante lejos de Huauchinango. Según él, estos indios estiman que todo individuo tiene sólo un alma, a la que llaman *tonal* (*ibid.*, p. 163). Esta alma es inmortal, pero se dice que después de la muerte, ésta puede eventualmente renacer en el vientre de una mujer para llevar en la tierra una nueva vida (*ibid.*, p. 166). En Atla, como en otras partes, se admite que el *tonal* de un individuo puede abandonar su cuerpo durante los sueños nocturnos y regresar a él de manera natural. Pero se piensa en particular que una fuerte emoción provoca la pérdida del *tonal*, lo que no podría prolongarse sin implicar la muerte: de ahí la necesidad de una ceremonia de recuperación de dicha alma (*ibid.*, p. 177).

Finalmente, se cree que ciertos individuos llamados nahuales, generalmente maléficos, pueden transformarse a voluntad en animales de diversas especies (*ibid.*, p. 175), particularmente en pájaros nocturnos míticos llamados *tlahuepoche*, que al parecer son más bien murciélagos vampiro, que chupan la sangre (*ibid.*, p. 173-174).

Estas creencias de los nahuas de Atla son particulares, sobre todo por el hecho de que no admiten más que una sola alma, el *tonal*, y que ignoran el alma-corazón. La idea del animal-compañero se encuentra ausente y parece haber sido remplazada por la del ángel guardián (*ibid.*, p. 176). La noción que se señaló también en Atla, la de una metempsicosis para las almas de los niños muertos a corta edad, también era conocida por los aztecas (*Códice Vaticanus Ríos*, f. 3r).

e) *Creencias de los nahuas-olmecas del sur de la Sierra Norte de Puebla sobre el alma*

Los nahuas-olmecas del sur de la sierra y su estudio por parte de Signorini y Lupo

El sur de la Sierra Norte de Puebla está poblado por indios que hablan el dialecto nahuat, a menudo llamado "olmeca-mexicano" porque fue hablado, del siglo IX al XII, por indios llamados "olmecas" que entonces habitaban Cholula. Al ser rechazados en Cholula, éstos se refugiaron más al norte, en la región actual de Tlaxcala, de donde también fueron expulsados. No fue sino hasta la segunda mitad del siglo XIV cuando pudieron refugiarse en el sur de la Sierra de Puebla, hasta entonces ocupado por totonacos (Stresser-Péan, 1998, pp. 54-56 y 83-87) Estos nahuas-olmecas han tenido, entonces, una historia distinta a la de los otros indios que actualmente ocupan el norte de la sierra. Respecto a las almas humanas, ellos tienen tradiciones particulares, que han sido bien estudiadas por Italo Signorini y Alessandro Lupo en un libro titulado *Los tres ejes de la vida* (1989). Los datos que aparecen en el libro se recabaron en Santiago Yancuitlalpan, pueblo de "tierra caliente", ubicado a 500 m de altitud, a 7 km al noroeste de Cuetzalan.

Enzo Segre (1987 y 1990) recabó algunos datos complementarios, en general concordantes, en San Andrés Tzicuilán y San Miguel Tzinacapan, pueblos situados a algunos kilómetros de Cuetzalan (uno al sureste, el otro al noroeste).

El alma principal llamada yolot *que se localiza en el corazón*

Los indios de estos pueblos y sus alrededores creen que cada niño, cuando aún se encuentra en el seno de su madre, recibe de Dios un alma principal *iyolo* ("su corazón") que le da la vida y que se ubica en el corazón *yolot* (Signorini y Lupo, 1989, p. 47). Una falla en esta alma provoca ataques de epilepsia y puede conducir a la locura. La pérdida del *yolio* significa la muerte.

El alma secundaria, "la sombra" o ecahuil, *localizada sobre todo en la cabeza*

Más tarde, al momento de nacer, el niño recibe de Dios una nueva entidad espiritual a la que llaman "su sombra", *i-ecahuil*. Ésta se halla distribuida por todo el cuerpo, pero

reside sobre todo en la cabeza (Signorini y Lupo, 1989, p. 59). Esta alma secundaria, que es el complemento del *yolio*, goza de cierta libertad pues puede, durante los sueños nocturnos, abandonar la cabeza e irse a otros lados, a merced de su fantasía o del azar. Durante estas ausencias, está expuesta a correr el mayor de los riesgos: perderse o ser raptada. De ahí el peligro de despertar bruscamente a las personas que duermen profundamente (Signorini y Lupo, 1989, p. 64). Pero esta libertad de "la sombra" llamada *ecahuil* le permite entrar en contacto con otras entidades espirituales que existen en el mundo y muy particularmente con su propio *tonal*, es decir, con su doble, su *alter ego*, el animal-compañero con el que la asocian para toda la vida, desde que nace hasta que muere.

Cada individuo no puede tener sino una sola "sombra" *ecahuil*, pero esta puede ser más o menos fuerte o más o menos débil, lo que depende, sobre todo, del momento de su nacimiento (*ibid.*, p. 60-63), como era el caso del *tonal* de los antiguos aztecas. Pero, mientras que el *tonal* azteca era identificado con el día *tonalli* del nacimiento, por el contrario, la fuerza del *ecahuil* de los nahuas actuales de la región sur de la sierra depende de la hora de la noche o de las fases de la Luna en el momento del parto (*ibid.*, p. 76). Esto demuestra hasta qué punto el *ecahuil*, que es "sombra" u oscuridad, difiere del antiguo *tonal* azteca, ligado al día y a la luz del Sol. Por otro lado, como en el sur de la sierra han olvidado el antiguo calendario prehispánico, se hace referencia, para conocer la suerte del *ecahuil*, a los buenos o malos días de la semana cristiana, según las viejas supersticiones españolas. Final y particularmente, en Yancuitlalpan se cree que el *ecahuil* es el que está expuesto a dejar de manera involuntaria el cuerpo por el golpe de una emoción fuerte que sería un espanto o un susto (*nemouhtil*). La "sombra", así aislada, se halla en una posición de debilidad: pues puede ser entonces capturada y retenida por poderes locales hostiles, que son el aspecto nefasto de la tierra, en tanto que devoradora de cadáveres (*ibid.*, p. 117 y 227). El individuo privado de su "sombra" cae enfermo y termina por morir, a menos que intervenga un curandero que sea capaz de volver a traer el *ecahuil* a la cabeza del interesado, al llamarlo por su nombre y llevar a cabo diversos ritos tradicionales. Esto implicará, sobre todo, la ofrenda de un ave de corral que será "el remplazante" del enfermo.

Creencias de origen español sobre las propiedades de los días de la semana	
Lunes	Indiferente
Martes	Muy nefasto
Miércoles	Indiferente
Jueves	Muy favorable
Viernes	Muy nefasto
Sábado	Indiferente
Domingo	Muy favorable

El tonal *o animal-compañero cuya alma está ligada místicamente a la sombra o* ecahuil *de un individuo*

En Yancuitlalpan, se cree que cada individuo tiene, además de su *ecahuil*, un *tonal*, que es su doble, el compañero con el que se le asocia desde que nace hasta que muere (Signorini y Lupo, 1989, p. 55). El *tonal*, que es material e inmaterial a la vez, casi siempre es un animal, pero, excepcionalmente, puede ser el rayo (*ibid.*, p. 58), es decir, el poder sobrenatural de uno de los pequeños señores de las nubes de tormenta llamado *quiauhteyome*. Un individuo no puede conocer su propio *tonal*. Por lo general, se supone que éste es un animal desconocido, que vive en un lugar apartado en donde se presume que el bosque de antaño pudo conservarse por un favor especial de Dios. Hay tonales débiles, como el tlacuache, y otros muy poderosos, como el jaguar o el rayo. Las creencias concernientes al *tonal* a menudo son algo vagas y confusas. Además, se cree que es posible tener varios *tonal*, pero que el principal es el jefe, *tayecanqueh*, de los otros (*ibid.*, p. 67). Muchos animales-*tonal* son débiles y por ende están expuestos a la muerte. Otros, como las golondrinas, pasan por ser poco vulnerables y garantizar una larga vida. Una idea tranquilizadora asegura que un hombre sigue viviendo hasta que muere el último de sus *tonal*, o el principal de éstos. Finalmente, se cree que cuando la "sombra" o *ecahuil* deja el cuerpo durante los sueños, ésta puede convertirse en *tonal*, es decir, transformarse momentáneamente en el animal-compañero del individuo. Esta transformación le permite obtener una explicación a los sueños de volar en el espacio o de vida subacuática.

El nahual mago se transforma en diversos animales gracias a la proyección de su "sombra" o ecahuil

Los nahuas de Yancuitlalpan y de todos los alrededores de Cuetzalan consideran que todo mago capaz de transformarse en animal es un *nahual*. El animal, objeto de su transformación es su *nahual*. En los medios populares circulan numerosos cuentos según los cuales el mago transforma materialmente su propio cuerpo en el de un animal, que puede entonces actuar directamente con sus garras o sus dientes (Signorini y Lupo, 1989, p. 45). Otros cuentos, más abstractos, narran que el mago mantiene su forma humana, pero proyecta su *ecahuil* hacia el exterior y lo introduce en el *tonal* de su víctima (*ibid.*, pp. 69 y 101). Esto puede ser realizado con fines maléficos, invocando a los malos espíritus del aire, *amo cuali ehecat*, que son demonios o emanaciones del diablo. En la sierra, hay gente de habla española que comparte, en cierta medida, las creencias de los indios sobre las maldades y sobre los poderes sobrenaturales de los nahuales.

Cambio del concepto azteca del tonal luminoso al concepto actual de la sombra o ecahuil

Las descripciones aztecas del siglo XVI mencionan claramente que cada individuo tiene una segunda alma, llamada *tonal*, pero no dicen que dicho *tonal* sea su *alter ego* o animal-compañero. El *tonal* del siglo XVI, cuyo nombre significa "día", era una entidad espiritual, un alma, claramente ligada a la idea de la luz y del calor del Sol. Por el contrario, los nahuas actuales de Santiago Yancuitlalpan dicen que cada individuo, antes que nada, está dotado de una segunda alma llamada en náhuatl *ecahuil*, es decir,

"sombra". Agregan que dicha "alma-sombra" tiene como anexo al *tonal*, que es el animal-compañero o *alter ego* del individuo. La idea que tienen acerca de esta "alma-sombra" se aleja por completo de las antiguas creencias aztecas. La misma no es desconocida para los indios del norte de la Sierra de Puebla, pero éstos parecen darle sólo una importancia secundaria. Para los otomíes, el "alma-soplo", *ntāhi*, tiene otro nombre, *xuti*, que quiere decir "sombra". Los totonacos llaman "levantar la sombra" a la ceremonia que se realiza para recuperar al alma perdida después de un espanto (Ichon, 1969, pp. 154 y 291). Sucede lo mismo con los tepehuas (Williams García, 1963, pp. 136-139).

Signorini y Lupo (1989, pp. 55-58) se preguntan cómo los nahuas del sur de la Sierra de Puebla pudieron remplazar la concepción prehispánica del *tonal* por la concepción actual del *ecahuil*. En el siglo XVI, la palabra *tonalli*, que quiere decir "día", se refería al elemento espiritual que estaba ligado al día o *tonalli* del nacimiento de cada individuo y, por esto mismo, a su destino. Evidentemente, es extraño pensar que esta palabra, *tonalli*, íntimamente ligada a las ideas de "día", "luz" y "calor del sol", haya podido ser remplazada por la palabra *ecahuil*, que quiere decir "sombra", es decir ausencia de luz y sol. En cuanto al concepto del "doble" o *alter ego* animal de cada individuo, éste parece estar ausente tanto en los textos antiguos, como los de la época de la conquista española, y no aparece más que a principios del siglo XVII (en los escritos de Ruiz de Alarcón). Actualmente, en el sur de la sierra, *tonal* y *ecahuil* son dos entidades conceptuales distintas, pero íntimamente ligadas entre sí. La sombra o *ecahuil* tiene su sede en el cuerpo del hombre, pero obtiene su fuerza del *tonal* o animal-compañero y constituye el elemento esencial de la unión entre ambos.

Signorini y Lupo (1989, p. 78) insisten en el hecho de que nuestros conocimientos sobre las concepciones prehispánicas del alma de los antiguos aztecas son bastante incompletos. A pesar de esas lagunas, se ha podido hallar, en ocasiones, la idea de "sombra". Durán (1967, t. I, p. 116) menciona algunas insignias de dignidades guerreras (piedras preciosas o plumas), que eran como la "sombra" de los señores y de los reyes, incluso como la "sombra de los dioses" (*ibid.*, t. II, p. 206). El *Códice Florentino* (libro 3, p. 11) habla del dios Titlacahuan o Tezcatlipoca, que era invisible y hablaba como una "sombra" *cehualli*. Signorini y Lupo se preguntan, entonces, si los conceptos de sombra *ecahuil* o *cehualli* y de *tonal* no pudieron haber coexistido en la época prehispánica y si no eran, de hecho, dos aspectos complementarios y opuestos de un mismo complejo espiritual. Esto concordaría con la tendencia bien conocida del pensamiento nahua de concebir las categorías del universo como formadas por principios opuestos y complementarios: masculino-femenino, diurno-nocturno, etcétera (Signorini y Lupo 1989, pp. 74-77).

Esta idea de Signorini y Lupo es ingeniosa y válida. Pero falta intentar establecer en qué condiciones pudo darse ese paso de la concepción antigua a la concepción nueva. Nos parece probable que dicho cambio haya tenido lugar en el sur de la sierra, ligado con el abandono y olvido del antiguo calendario indígena de los días. Ruiz de Alarcón, que

escribía en la primera mitad del siglo XVII, tenía informantes nahuas de los cerros del actual estado de Guerrero que conocían gran cantidad de traiciones antiguas, pero que casi no mencionaban este calendario. Ahora bien, dichos indios a menudo hacían mención del *tonal* de cada individuo, pero sin ligarlo a un doble-animal o a un animal-compañero. En nuestros días, los nahuas actuales de los cerros de Guerrero están todavía preocupados por la idea de perder el alma, a la que a menudo llaman "sombra", *cehualotl*, la entidad espiritual que puede perderse después de un espanto (Signorini y Lupo 1989, p. 78).

¿Los nahuas del sur de la sierra tienen la idea de una tercera alma?

Las fuentes antiguas del siglo XVI, que estudió López Austin (1980, t. 1, pp. 257-262), mencionan que cada individuo tenía una tercera alma o elemento anímico, llamada *ihiyotl*, es decir, "soplo". Esta alma estaba localizada en el hígado, pero podía salir del cuerpo y actuar a distancia. Era una fuente de pasiones, energía difusa y poder externo. Era sobre todo un elemento inmaterial que podía incorporarse al soplo *ihiyotl* de otro individuo, lo que le permitía transformarse en un animal, convirtiéndose así en su *nahual*.

Los nahuas de Santiago Yancuitlalpan estudiados por Signorini y Lupo (1989, pp. 79-80), conocen la palabra *ihiyot* en el sentido de soplo, pero no le atribuyen a dicho elemento ni la identidad propia ni la autonomía que los textos antiguos le confieren al *ihiyotl* prehispánico. Para estos nahuas, el *ihiyot* es la respiración, el soplo indispensable para la vida del organismo humano y no podría abandonar el cuerpo (*ibid.*, pp. 70-71).

De esto debe concluirse que los nahuas del sur de la Sierra Norte de Puebla no tienen, o ya no tienen actualmente, la noción de una tercera alma que complementa al *yolio* y al *tonal-ecahuil*. Esto parece ser probable si sólo se toman en consideración los datos locales recabados en Santiago Yancuitlalpan. Pero al respecto es conveniente mencionar un artículo que Tim Knab y María Eugenia Sánchez escribieron en 1975 con el título *Animistic Beliefs of San Miguel Tzinacapan, México*. Este artículo, tengo entendido, sigue inédito, pero es citado por Alfredo López Austin (1980, t. 1, p. 427). De acuerdo con esta cita, los nahuas de San Miguel Tzinacapan, pueblo ubicado cerca de Cuetzalan, en la Sierra Norte de Puebla, creen que cada individuo es portador de tres almas que son el *yolio* (o *teyolia*), el *tonal* y el *nagual*.

6. CREENCIAS SOBRE EL DESTINO DE LAS ALMAS DESPUÉS DE LA MUERTE

a) *Adopción parcial por parte de los indios de la doctrina de la Iglesia respecto de estas creencias*

La religión católica plantea, en principio, que todo ser humano tiene un sola y única alma, que todas las almas son inmortales e iguales ante la muerte y que su suerte en el

más allá es la recompensa o el castigo de la manera virtuosa o culpable con la que cada individuo haya vivido en esta tierra. Los indios del siglo XVI tenían una fuerte noción moral sobre el bien y el mal, pero, naturalmente, de acuerdo con criterios correspondientes a su ideología y organización social. La idea de la inmortalidad del alma no les era ajena y admitían, en cierta medida, que una vida virtuosa y ampliamente dedicada al culto público podía merecer un destino privilegiado en el más allá. Pero, aparte de esta excepción, todos estos indios admitían la creencia general según la cual existe una región de los muertos, un mundo subterráneo muy impersonal a donde iban a dar las almas de todos aquellos que no habían sido llamados por los dioses a una muerte excepcional ni a un destino privilegiado: ahogados, fulminados, sacrificados, guerreros muertos en combate, mujeres víctimas de su primer parto, etcétera (López Austin, 1960).

Según las creencias católicas de los españoles del siglo XVI, los elegidos eran llamados al cielo "en la gloria", donde eran recibidos por los ángeles y los santos, en un paraíso de felicidad eterna, con música celestial de santa Cecilia. En cambio, los condenados eran enviados a un infierno subterráneo de llamas y dolores eternos, reino del diablo y sus demonios. Las almas de los niños abortados o muertos a corta edad iban al limbo, un cielo especial que tenía su par entre las creencias indígenas. Los indios que se convirtieron aceptaron muy fácilmente la creencia cristiana de un paraíso celestial de felicidad y de luz, reino del Sol pronto asimilado a Jesucristo. Pero la idea de las llamas eternas del infierno les era ajena y no fue admitida por ellos en realidad, pues no concordaba con la posibilidad de un regreso anual de los muertos a la tierra.

b) *Supervivencia de una sola alma después de la muerte*

Ya hemos expuesto que los indios actuales admiten que cada individuo tiene un alma principal, el *yolio* de los nahuas, suerte de principio vital que se ubica en el corazón, pero que sobrevive a la muerte para entrar en una nueva vida inmaterial. Admiten muy fácilmente que un hombre muere en el mismo momento que su doble, su animal-compañero al que estaba ligado de por vida. Pero, dicho esto, los nahuas raramente mencionan la suerte, después de la muerte, de las almas secundarias, el *tonal* y el *ihiyotl*, misma que no parecen concebir de manera muy clara (Signorini y Lupo, 1989, p. 73).

c) *El inframundo, en donde la mayoría de los muertos vive un poco como se vive en la tierra*

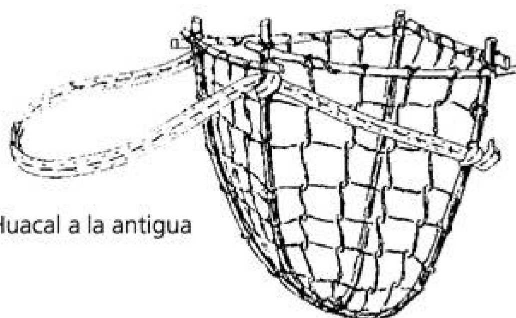
En diversos lugares, y particularmente con los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, nosotros mismos hemos llevado a cabo investigaciones sobre las creencias relacionadas con la región de los muertos. En general, los indios actuales, sin importar cuáles, creen que existe un inframundo al que llaman simplemente la región de los muertos, *mictlan* en náhuatl, *kalinīn* en totonaco, *lanin* en tepehua y *laitun* en otomí. Se llega ahí por un

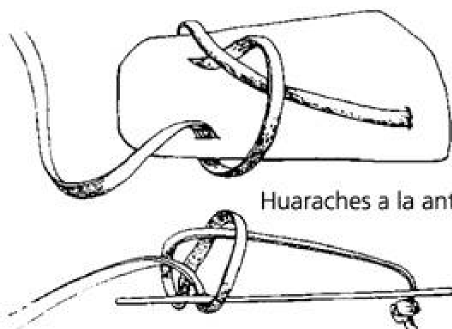
largo y peligroso trayecto, del que hablamos en el capítulo XVII (pp. 467-468). Ahí van las almas de la gran mayoría de los hombres y particularmente de los que fallecieron por "muerte natural", en su casa o en su cama. Escapan a este destino los que fueron víctimas de algún deceso peculiar, por ejemplo, los ahogados, los asesinados y, a veces, los que estuvieron marcados por una vida virtuosa de mérito religioso excepcional.

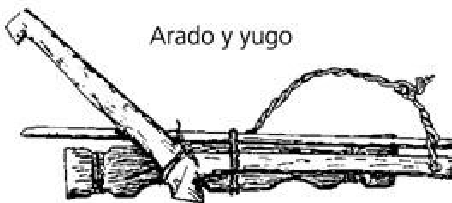
Se cree que la mayor parte de los muertos vive en el más allá de forma muy similar a la manera cómo vivieron en este mundo, con las mismas actividades y los mismos comportamientos. La realidad de esta concepción general sobre un más allá muy poco distinto al mundo terrenal se pone en evidencia por la preocupación que tienen muchas familias en ponerle al difunto, dentro de su ataúd, reproducciones en miniatura de sus principales herramientas de trabajo. Para un hombre, puede ser una coa, un arado o un huacal. Para una mujer, puede ser un metate, un telar o, como en Santa Ana Hueytlalpan, los elementos en miniatura del telar. El objetivo de estas ofrendas simbólicas es permitirle al difunto continuar con sus actividades. A este trabajo no se le considera un castigo, sino la condición normal de la existencia en el más allá.

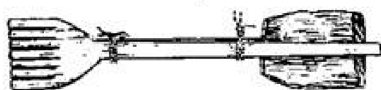
Los muertos rencuentran a sus cónyuges. Circulan historias en las que un viudo desconsolado relata cómo logró hacerle una visita a su fallecida esposa (Chamoux, 1980). Según dichas historias, los muertos viven sin alegría, pues se encuentran sin fuerzas y sin una verdadera voluntad para actuar. No comen más que cenizas y no llegan a terminar el trabajo que comienzan. Su existencia mediocre sólo conoce una alegría: la del regreso anual a la tierra y el festín que les ofrecen sus descendientes.

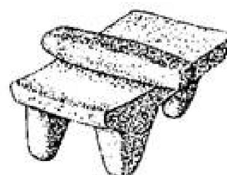
Los tepehuas de Pisaflores le explicaron a R. Williams que, en el inframundo, los muertos tienen una especie de gobierno que comprende a un secretario encargado de recibir a los recién llegados, e incluso a un alguacil que envían al mundo de los vivos en forma de tecolote, para buscar y llevar el alma de los nuevos reclutas. Dichos tepehuas, que experimentaron una fuerte influencia cristiana, dicen que cada alma, al llegar a la región de los muertos, es sometida a torturas para obligarla a confesarse y hacer que expíe las faltas que cometió durante su vida (R. Williams García, 1970, pp. 3/12).



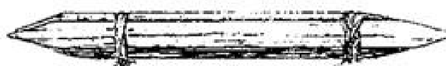


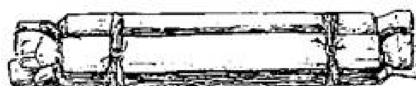




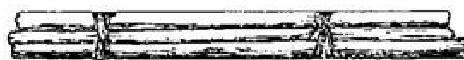












Herramientas en miniatura para permitir al muerto continuar su trabajo.



Para el muerto:
una cinta de palma trenzada
y
un rosario de 34 cruces
de palma

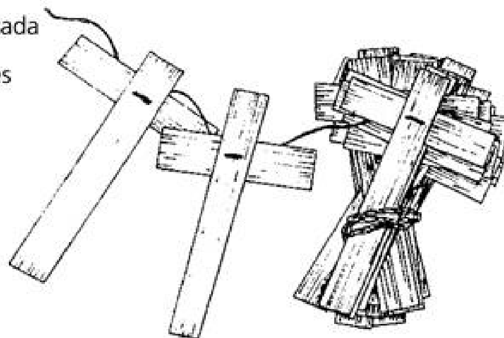


LÁMINA 7. *Ofrenda funeraria de los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, municipio de Tulancingo, Hidalgo.*

d) *Creencia de que algunas almas escapan al destino más común, que es el de ir a la región de los muertos*

La idea que generalmente admiten los indios actuales es que las almas están normalmente destinadas a terminar en la región de los muertos, pero que un número limitado de ellas escapa a este destino común, lo que no siempre es un favor. Primeramente, las almas de aquellos que en el transcurso de su vida se distinguieron por practicar la virtud y se consagraron al ejercicio del culto: tal como los curanderos, músicos, etc. Finalmente, las almas de aquellos que, por su destino personal o por una atención especial del mundo sobrenatural, tuvieron un fallecimiento fuera de lo común, que los destinó a un más allá particular: ahogados, fulminados, víctimas de un asesinato, mujeres muertas en el parto, niños muertos a corta edad, etcétera.

e) *Creencia de que las almas de aquellos que llevaron una vida de virtud y de práctica del culto van al cielo*

La mayoría de los indios actuales de la Sierra Norte de Puebla creen que deben ir al cielo las almas de los curanderos, los adivinos, las parteras, los músicos y los danzantes, o al menos las de aquellos que hicieron respetar su vida digna. Dicha creencia parecer estar bastante generalizada. Señalada por Ichon (1969, pp. 181-182), esta alcanza una importancia particular entre los tepehuas. Éstos piensan que las almas particularmente meritorias son recibidas, inmediatamente después de su muerte, sobre el "Cerro de oro", o Palacio del Sol, que es una especie de paraíso celestial ubicado en el oriente (R. Williams García, 1963, pp. 197-198 y 223-225; 1970, p. 3/10; 1972, p. 40). Según Galinier (1990, p. 397), los otomíes de San Miguel, cerca de San Bartolo Tutotepec, estaban convencidos, en 1985, de que su *Nenza* (Malinche), muerta al caer desde lo alto del mástil del *Volador*, se había ido al cielo "por el mérito de su muerte". Así mismo, en 1984, cerca de Cuetzalan, entre los nahuas del sur de la sierra, nos dijeron que el caporal de los voladores de Xiloxochico se tuvo que haber ido al cielo por el mérito de haber fallecido al caer desde lo alto de su mástil.

f) *Se cree que las almas de los niños muertos a corta edad o de los mortinatos van al cielo*

Ya hemos mencionado que los antiguos aztecas creían que las almas de los niños muertos a corta edad eran recibidas en un paraíso celestial llamado *Xochatlapan*, donde se erguía un "árbol-nodriza" cuyos frutos eran senos de mujer que les prodigaban la leche que necesitaban (López Austin, 1980, t. 1, p. 385).

Los indios actuales de la Sierra Norte de Puebla creen que los niños están dotados con un alma desde el momento de su concepción y que aquellos que mueren a corta edad van a un paraíso especial para ellos. Los totonacos del norte dicen que estas almas son acogidas, en el cielo del este, por la gran divinidad femenina *Natsi'itni* (confundida con la virgen de Guadalupe) que las habría recibido al nacer y que las vuelve a retomar en vista de una nueva rencarnación (Ichon, 1969, p. 103 y pp. 180-181). Los tepehuas atribuyen el mismo papel a la virgen María, a la que llaman *Hachiuxtinin* (R. Williams García, 1970, p. 3/10). Los nahuas del norte y del sur de la sierra comparten, *grosso modo*, las mismas creencias. Montoya (1964, pp. 166-167) también señaló en Atla la idea de una posibilidad de rencarnación.

g) *Creencia de que las almas de los ahogados y los fulminados pertenecen al señor del agua*

Los indios de la Sierra de Puebla piensan que las almas de todas las víctimas del agua no van ni al cielo, ni al inframundo, pues pertenecen al Gran Trueno, señor mundial del agua y el rayo. Este Gran Trueno, del que ya hemos hablado ampliamente antes, en el capítulo XVI (p. 422), es el Huehuentzi de los nahuas del norte, el Aktzini de los totonacos, el Sini de los tepehuas y el Nanahuatzin de los nahuas del sur. Lo confunden con san Juan Bautista, el santo del agua bautismal, cuya fiesta del 24 de junio marca el apogeo de la temporada de lluvias. Es similar al Tláloc de los aztecas y, al igual que éste, tiene servidores que son los pequeños truenos encargados de guiar las nubes de tormenta. Los elegidos, escogidos por este Gran Trueno son, antes que nadie, los ahogados y los fulminados, pero también aquellos que fallecieron a causa del agua o a consecuencia de enfermedades llamadas del agua. El clima de la sierra es tan húmedo que un buen número de personas terminan atrofiadas o con gota. Pero, sobre todo, cada año, muchos hombres mueren ahogados en este lugar al intentar imprudentemente atravesar las corrientes crecidas. Los indios creen que las almas de estos ahogados terminarán por reunirse con su señor, que vive en el fondo del mar, pero que, mientras tanto, se quedan en los ríos donde fallecieron y buscan cualquier oportunidad para arrastrar al agua a los hombres que se encuentran a su alcance. Se dice que estos muertos lanzan gritos de júbilo (que se escuchan) cuando ven llegar las grandes crecidas, pues ellos son los que tienen especialmente a su cargo el facilitar el flujo de las aguas, desplazando las piedras y las rocas que obstruyen el paso de las corrientes. Se asegura que hacen esto con tanto celo, que a menudo pierden sus dedos o hasta una mano (R. Williams García, 1970, pp. 3/10 y 3/18).

En tiempos en que estas creencias aún estaban muy vivas, cuando por casualidad se recuperaba el cuerpo de alguno de estos ahogados, no lo llevaban al cementerio, lo enterraban a orillas del agua, en el lugar donde había sido encontrado. También era ahí donde se aventaban al agua las ofrendas de flores o comida que se le hacían (Ichon, 1969, p. 170). Se supone que los otomíes fulminados también fueron escogidos y ejecutados por el señor del trueno. Anteriormente, se creía que su alma se quedaba ahí,

en donde los habían matado y también era ahí donde se les hacían sus ofrendas anuales. Su fiesta es el día de la Santa Cruz (3 de mayo).

Los antiguos aztecas llamaban Tláloc al dios de la lluvia, del agua y del rayo. Creían que los ahogados y los fulminados habían sido elegidos por este dios para que fueran a unírsele en su paraíso de frescura y fertilidad, *Tlalocan*, ubicado en las aguas del océano del Oriente. Ahora bien, hemos mencionado en nuestro capítulo XVII (pp. 466-467), que los nahuas actuales del sur de la Sierra de Puebla, que hablan un dialecto nahuat (y no náhuatl), llaman *Taloc* a su dios de la lluvia y del rayo, y piensan que dicho dios llama a las almas de los ahogados y los fulminados para que se reúnan con él en su reino llamado *Talocan*, que es una inmensa región subterránea mítica, ubicada a poca profundidad debajo de la superficie terrestre.

h) *Destino cruel de las almas de las mujeres muertas en el parto, entregadas a los Pequeños Truenos*

Los antiguos aztecas, que vivían en una exaltación permanente de heroísmo militar, pensaban que las almas de las mujeres muertas en el transcurso de sus primeros partos tenían bien merecido ir al cielo a reunirse con el Sol, pues habían luchado como valientes guerreros y habían muerto en combate y tomado un prisionero, que era el niño que habían guardado en su seno, sin poder traerlo al mundo (véase T. Sullivan, 1966).

Desafortunadamente, no contamos con ningún documento del siglo XVI sobre las creencias que los indios de la Sierra de Puebla pudieran haber tenido en aquella época respecto a la suerte de las almas de las mujeres muertas en el parto. Pero estos indios eran agricultores antes que guerreros, y es muy probable que no compartieran por completo las creencias aztecas al respecto.

Efectivamente, hoy en día, los indios de la sierra piensan que el cielo del Sol y de Dios no llama a dichas almas femeninas trágicas, sino que ellas solamente van a reunirse con los pequeños señores de las nubes y del rayo en sus acostumbrados trayectos entre el mar y los cerros. Los otomíes creen que ellas se transforman entonces en serpientes de fuego (Galinier, 1987, p. 487). Los totonacos del norte dicen solamente que ellas suben al cielo en forma de nubes blancas que el viento empuja antes de que llueva (Ichon, 1969, p. 182). Los tepehuas de R. Williams García son los más explícitos (1970, pp. 3/10 y 1972, p. 41). Llaman *tacunin* a las almas de las mujeres muertas en el parto y piensan que van a reunirse con los dioses de la lluvia y el rayo en las nubes. Éstos las arrastran por el suelo del firmamento (¿tal vez con la boca abierta?) de manera que puedan llenarse de agua. Su vientre termina por explotar y esparcir, en forma de lluvia el agua que contenía, dando aparentemente así una especie de imagen del fracaso de su embarazo. Aún en la actualidad, los deudos de una mujer tepehua que acababa de morir en el parto estaban muy desconsolados al pensar en la horrible suerte que pudiera correr su pariente, cuya alma iba a ser entregada a los pequeños señores de la lluvia y del rayo. Como sea, esta desagradable creencia debe ser bastante antigua, pues también se

encuentra en la Huasteca.

i) *Las almas de los muertos asesinados se convierten en malos espíritus que van errantes por el viento*

Las fuentes aztecas del siglo XVI hablan mucho sobre muertos sacrificados o muertos en la guerra, cuyas almas se suponía iban al cielo a reunirse con el Sol. Pero estas antiguas descripciones no mencionan a los muertos asesinados. En nuestros días, los indios actuales de la Sierra Norte de Puebla han olvidado por completo las guerras rituales de sus ancestros, pero frecuentemente saben de casos de asesinatos, por cierto raramente sancionados por la justicia, a falta de testimonios válidos.

Los totonacos, los tepehuas y sus vecinos nahuas del norte están de acuerdo al considerar que las almas de aquellos que han sido víctimas de asesinato caen en poder del diablo, señor de las tinieblas y del mal. Estas almas malditas se convierten en malos espíritus que son condenados a ir errantes sin cesar por el viento, sobre todo el viento de la noche y llevar con ellos enfermedades e infortunios diversos. En náhuatl son llamados *ehecame* (plural de *ehecatl*), es decir, "vientos", o más precisamente *amo cualli ehecame*: "malos vientos". El "viento de la noche", *yohual ehecatl*, y los torbellinos pasan por ser particularmente nefastos. Los otomíes, según Galinier (1990, pp. 583-584), confunden a las almas de los muertos asesinados con los pequeños truenos, porque éstos, que blanden el rayo, son también "portadores de armas" de muerte. Incluso dicen que un arco iris se forma ahí donde hubo un asesinato.

Los indios se confunden cuando les preguntamos por qué son las almas de los asesinados las que son condenadas de esta manera y no las de sus asesinos. Muy a menudo responden que a los asesinados se les castiga de esta manera porque su tipo de muerte los coloca entre los hombres ligados a la práctica del combate y al uso diabólico de las armas de hierro. Es sólo en caso de que un asesino muera al mismo tiempo que su víctima, o muy poco después, cuando se dice que también él se convertirá en un alma errante, maldita. Finalmente, nos da la impresión de que la mentalidad actual de los indios de la Sierra de Puebla condena la idea del combate, tanto como la mentalidad azteca antigua exaltaba la idea de la guerra. Dicho contraste es tal vez producto de una reacción psicológica.

j) *Destino de las almas de aquellos que no se casaron*

Se considera que aquéllos que no se casaron o que no vivieron maritalmente siguen siendo niños. Tienen derecho a las ofrendas que se realizan para los niños el primero de noviembre con motivo de la fiesta de muertos. Tal vez sean discriminados en el más allá, pero carecemos de precisiones de este tema, que afecta también a todos los homosexuales. El viejo curandero José Santiago Mata, de Coacuila, nos hizo saber que era conveniente, antes de enterrar a los solteros, ponerles bajo el brazo derecho un cirio

bendito de un cuarto de kilo, mismo que representará, en el otro mundo, a la esposa que no tuvieron.

La influencia de la Iglesia, ahora en retroceso, antaño sancionaba severamente a las almas de aquéllos que habían vivido maritalmente sin estar unidos en un matrimonio religioso. Éstos también eran condenados por la tradición indígena. Así pues reprimidos, estan personas temían no poder encontrar a su concubino o concubina en el más allá. Incluso se decía que después de su muerte, ya no tenían piernas de las rodillas para abajo, viéndose así obligados a caminar de rodillas, debido a su pecado.

k) *Las fiestas del regreso de los muertos a la tierra*

Los antiguos aztecas y sus vecinos celebraban dos fiestas de muertos seguidas. La primera, “pequeña fiesta de los difuntos”, llamada *Miccailhuitontli*, era para las almas de los niños. La segunda, llamada *Hueymiccailhuitl*, “gran fiesta de los difuntos”, era para las almas de los adultos. Estas solemnidades prehispánicas, pronto prohibidas por los misioneros, fueron remplazadas por fiestas españolas, más o menos adaptadas. Efectivamente, los españoles del siglo XVI celebraban, cada año, dos fiestas de muertos que se sucedían o se continuaban, a principios del mes de noviembre, según el ritual de la Iglesia católica. La primera, de origen muy antiguo en Europa, se celebraba el 1º de noviembre y la Iglesia la había dedicado a las almas de todos los santos. La segunda, celebrada al día siguiente, el 2 de noviembre, era para las almas de todos los difuntos. Había sido creada, a mediados del siglo XI, por los benedictinos de la orden de Cluny (Le Goff, 1981, p. 171). Ambas fiestas complementarias eran muy populares, sobre todo en los pueblos del norte de España. Cada familia iba al cementerio, donde llenaba de flores las tumbas de sus muertos y les hacían ofrendas de pan y vino, que después se repartían, luego de haberlas ofrecido a las almas de los difuntos. Todavía recientemente, en Asturias, la presencia de los muertos parecía tan real durante esas dos noches, que se dejaban las camas preparadas y sin ocupar en caso de que las almas tuvieran necesidad de descansar en ellas (Foster, 1960, p. 201).

Estas tradiciones españolas fueron rápidamente adoptadas por los indios del centro de México, después de su evangelización. Motolinía (1858, p. 72) las cita en su *Historia de los indios de Nueva España* que fue redactada en 1541, según Baudot (1977, pp. 357-358). Éste precisa que las ofrendas a los muertos ya se realizaban entonces, lo más suntuosamente posible, en todos los pueblos de los indios. Esta importante innovación religiosa fue entonces adoptada en los 10 primeros años que siguieron a la conversión masiva de los indios, la cual comenzó realmente en 1529 y 1530. Así pues, tal vez fueron los indigenas muy recientemente convertidos los que modificaron el detalle de la tradición española para adaptarlo a la mentalidad de entonces. Hicieron a un lado la conmemoración de Todos los Santos y consideraron que la fecha del 1º de noviembre era la de la llegada de las almas de los niños. Esto hacía recordar visiblemente la antigua tradición azteca según la cual las almas de los niños se anticipaban a las de los mayores.

Se consideró que las almas de los adultos llegaban el 2 de noviembre, para ser reconducidas a sus tumbas al día siguiente. En la Sierra de Puebla, como en la Huasteca, a menudo llaman a la gran fiesta de muertos *Xantolo*, al haber corrompido la palabra en latín *sanctorum*. No entraremos aquí en detalles de su descripción. Sin embargo, podemos recordar la costumbre de hacer un sendero de flores, para guiar a las almas desde la vía pública hasta la casa y al altar, en donde se tiene todo preparado para recibirlas. Las ofrendas dedicadas a los niños no tienen alcohol ni chile. Las ofrendas para los adultos tienen abundante comida y bebidas alcohólicas. Se ofrecen rezos, cirios, incienso y a menudo hasta ropa. Se cree que los muertos, en su estado de almas, consumen las almas de todas las ofrendas y dejan el resto para los miembros de la familia. La ceremonia transcurre generalmente en medio de un ambiente de emoción y respeto. Numerosas historias circulan condenando la actitud de los escépticos y mencionan que tarde o temprano éstos serán castigados por su avaricia injustificada.

Las almas cuya visita es esperada son las de aquéllos que vienen del cielo de Dios, o del Cerro de oro de los tepehuas, o del inframundo de la mayoría de los muertos. Ya hemos mencionado las creencias que excluyen a las almas de aquellos que han sido víctimas de muertes consideradas como “anormales”. Por eso es que no pueden ser recibidas en la casa familiar las almas de aquellos miembros que, como los ahogados o los fulminados, fueron llamados y elegidos por el Huehuentzi, el Gran Anciano, señor del agua y del rayo, que vive en el fondo del océano. Los fulminados deben de recibir sus ofrendas en el mismo lugar donde murieron y donde su alma permanece. Se cree que las almas de los ahogados se quedan en el agua del río donde fallecieron y antes seguía siendo necesario ir a lanzar flores y hacer ofrendas en esas aguas o a orillas de ellas. A veces se considera que las almas de las mujeres muertas durante el parto han ido al encuentro de los pequeños espíritus poseedores del rayo en las nubes que están encargados de guiar. Finalmente, y de manera particular, son excluidas de las fiestas católicas de Todos los Santos las almas de los muertos asesinados, que se convierten en secuaces de Satanás. Estas almas demoníacas tienen su fiesta, que puede ser ya sea el 18 de octubre, día de san Lucas, ya sea durante los tres días del carnaval, días que le pertenecen al diablo. Entonces, se les hacen ofrendas que deben de ser presentadas ritualmente fuera de la casa de sus descendientes (casa a donde ellas no pueden entrar). Con motivo del carnaval, las ofrendas son robadas ritualmente por danzantes enmascarados que son representantes del demonio (Williams García, 1963, p. 246, y 1972, pp. 54-55; Ichon, 1969, p. 376 y Galinier, 1990, p. 219). La duración de dicha exclusión ritual de los asesinados es generalmente de cuatro años para los totonacos y los tepehuas, pero llega a alcanzar hasta dos generaciones humanas para los otomíes (Galinier, 1990, p. 219), y no es seguro que su fin corresponda con el fin del errar de las almas así condenadas. Los nahuas del sur de la sierra no parecen compartir estas creencias concernientes a las almas de los muertos asesinados.

7. Creencias sobre las almas de los animales, los vegetales y

Los documentos del siglo XVI, estudiados por López Austin (1980, t. 1, pp. 251 y 257), dan a entender que había almas (*teyolia* o *tetonal*) no solamente para los hombres, sino también para los animales, las plantas, los pueblos, los cerros, los lagos, los cielos y hasta para los objetos materiales hechos por humanos, como las casas. Esto a menudo ha sido confirmado, en la Sierra Norte de Puebla, particularmente por Isabel Kelly (1966, p. 402). Ella notó que los totonacos de San Marcos Eloxochitlán piensan que cada planta tiene una sola alma y los animales tienen dos, "como los hombres".

La idea de que los objetos hechos por la mano del hombre tienen alma es atestiguada, desde el siglo XVI, por mitos que cuentan el alzamiento del material doméstico en el momento del fin del mundo. En nuestros días, los totonacos de Ozomatlán, Tepetzintla y Cuahueyatla, así como sus vecinos nahuas, atribuyen un alma a las herramientas y aparatos fabricados, sobre todo, si son frágiles y pueden convertirse en peligrosos. El trapiche, cuyos tres cilindros giratorios a veces han provocado accidentes, seguía siendo recientemente objeto de un verdadero culto que incluye invocaciones, esparcimiento de incienso, libaciones y ofrendas de comida. Se cree que los instrumentos musicales también tienen un alma. En el capítulo VIII (pp. 153-180), comentamos ampliamente sobre el tambor vertical y sobre el *teponaztli*. Mencionamos que, en los casos en que los dejaron de usar, éstos no fueron destruidos sino enterrados ritualmente. La flauta pasa por haber sido el origen de la música y se le atribuyen grandes poderes mágicos, pero actualmente su uso ritual va en retroceso.

XIX. LOS SERES SOBRENATURALES EN LAS CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS INDIOS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

1. LOS SERES SOBRENATURALES DE LAS CREENCIAS HISPANO-CRISTIANAS ADOPTADAS POR LOS INDIOS

Sybille de Pury-Toumi (1992, pp. 62-73) mostró que los religiosos del siglo XVI habían tenido dificultades en encontrar términos para traducir al náhuatl de manera correcta los conceptos esenciales de la doctrina cristiana, como Dios, Espíritu Santo, Santísima Trinidad, etcétera.

a) *La Santísima Trinidad y el Espíritu Santo*

El Credo de la Iglesia católica prescribe, antes que nada, adorar a un solo Dios en tres personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Aunque demasiado abstracto, el concepto de la Santísima Trinidad logró adquirir cierta realidad en la mente de los indios. Trinidad se volvió un nombre de bautismo muy extendido, tanto en la Sierra de Puebla como en la Huasteca. Algunos curanderos comienzan a veces sus invocaciones con la frase ritual "En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (Signorini y Lupo, 1989, p. 204). Pero la idea dogmática de la Trinidad cristiana es muy mal percibida por los indios. No entienden muy bien la personalidad del Espíritu Santo que, según ellos, es bastante secundaria, y en particular su papel en el nacimiento de Jesucristo. Evitan hablar de ello. Lo máximo que pudimos notar fue que un informante nahua de Yaonahuac le precisó a Taggart (1983, p. 18) que los primeros hombres no sabían hablar y que fue el Espíritu Santo el que les enseñó.

En 1994, en San Agustín, un informante nahua nos dijo que la antigua procesión solemne del Santo Sacramento, el día de *Corpus Christi*, tenía como objetivo llamar al Espíritu Santo "para que bajara del cielo como un águila". Nosotros no vimos en la Sierra de Puebla, representaciones de la Trinidad como la de Tepoztlán (Morelos), que es moderna y en donde el Espíritu Santo es representado por una paloma.

Podríamos citar varias informaciones indígenas, provenientes de los nahuas de la región de Cuetzalan, en las cuales no se menciona al Espíritu Santo como parte de la Santísima Trinidad. Un primer caso, señalado por Signorini y Lupo (1989, pp. 226, 227), dice que estos indios piensan que la Trinidad es representada por las tres piedras del fogón, llamadas en náhuatl *tenamaztli*, y que son "el Padre, la Madre y el Hijo". Los mismos autores (*ibid.*, p. 227) mencionaron una oración dedicada a la Tierra llamada Trinidad, pero que está conformada por la triada del Padre *Tetahtzin*, de la Madre *Tenantzin* y del Hijo *Tepiltzin*.

b) *Dios como Padre Eterno*

Con el nombre de Dios, los indios se refieren al Padre Eterno y a su hijo Jesucristo a la vez, pero no los confunden. Dios, Padre Todopoderoso, es, antes que nada, respetado y temido, pues es él quien castiga los pecados de los hombres. Ya lo ha hecho antaño, enviando un diluvio universal, y habría enviado otro si no se hubiera apiadado de los rezos de san Juan Bautista y la virgen María. Actualmente, se dice que él juzga severamente la conducta de todos los hombres, y que envía al infierno a los que se lo merecen. Se le atribuye la intención de provocar, algún día, el fin del mundo actual, a través de una lluvia de fuego. Es concebido como un Dios de justicia y sanciones, pero no como un Dios de amor e indulgencia.

En las iglesias, prácticamente no se ven representaciones de Dios Padre. Es demasiado intimidante como para dirigirse a él pidiendo por la salud de algún enfermo. No es en realidad objeto de algún culto o de alguna veneración particular. El espíritu de religión popular hizo que algunos indios confundieran al Padre Eterno con san José, dado que éste es el esposo de la virgen María y el padre de Jesucristo. Lo pudimos confirmar con los totonacos de Tepetzintla, pero esta idea raramente es citada y comentada.

c) *Jesucristo, Dios e Hijo de Dios, es asimilado al Sol y representado por su cruz*

En cambio, para los indios, Jesucristo es un Dios comprensivo e indulgente al que los hombres pueden pedir ayuda, incluso si sus males son la consecuencia de sus faltas. Al Cristo de los nahuas, el *Toteco Dios* (Nuestro Señor Dios), a veces lo llaman san Manuel. Se encuentra representado en todas las iglesias, ya sea como un bebé, el niño Jesús, de pie como un adulto normal, como Cristo crucificado, o bien como un cadáver yacente al que llaman "El Santo Entierro". Algunas de estas imágenes de Cristo son objeto de veneración particular y pueden atraer a lejanos peregrinos. Es el caso de El Señor de la Salud, de San Agustín Mezquititlán y, particularmente, del lejano Señor de Chalma. El Santo Entierro de Huauchinango es objeto de devoción local. Como se piensa que Cristo murió víctima de una condena injusta, se dirigen al Santo Entierro para obtener la reparación de injusticias.

En las tres lenguas de la Sierra Norte de Puebla circulan numerosos cuentos, muy diversos, sobre la vida y muerte de Jesucristo. A veces, quienes los cuentan adornan libremente los textos de los Evangelios, que casi no han tenido oportunidad de leer. En nuestro capítulo XVI (pp. 451-453), mencionamos algunos de estos cuentos que hablan muy a la ligera sobre los amoríos de san José con la virgen María y sobre los detalles de la Natividad. En este mismo capítulo XVI, analizamos las tradiciones indígenas sobre la muerte y la ascensión de Cristo, en el marco de los mitos del Sol. En efecto, lo que es esencial, es la identificación de Cristo con el Sol. Para muchos indígenas, esta identificación se halla materializada en la custodia dorada, radiante, de la procesión de la fiesta de *Corpus Christi*. La Iglesia, evidentemente, no ha admitido dicha identificación entre Cristo y el Sol, pero tampoco la ha combatido sistemáticamente, probablemente

para evitar crear un conflicto en la mente de muchos fieles. De hecho, no hay conflicto, dado que, en la débil medida en que algunos indios le siguen rindiendo culto al Sol, es a Jesús a quien se están dirigiendo, tal como podemos ver en el caso de la oración al Sol naciente, cuyo texto fue citado por Archibald McKinlay (1965, pp. 56-57). Los grandes pueblos totonacos de Papantla (Veracruz) y Zihuateutla (Puebla) tienen a Cristo como patrono, mismo que es venerado el día de *Corpus Christi*, llamado en Zihuateutla: día de san Manuel. Como Cristo es el Sol, su subida al cielo fue el triunfo de la luz sobre las tinieblas y, al mismo tiempo, la victoria del bien sobre el mal, de la civilización sobre la barbarie.

Finalmente, es necesario hacer notar que el sacrificio de Jesucristo es recordado un poco en todos lados, a través de la presencia de innumerables cruces, erguidas en todas las iglesias, en muchas plazas públicas e incluso en casi todos los cruces de caminos. La cruz es objeto de culto y su fiesta tiene lugar el 3 de mayo de cada año, Día de la Santa Cruz. Los indios consideran que los ritos de esta fiesta se realizan para pedir lluvia, tal vez porque una cruz de ramas iguales evoca los cuatro puntos cardinales. A este respecto, podemos recordar que uno de los nombres de Tláloc, el dios azteca de la lluvia, era Nappatecuhtli, el señor cuádruple. Pero la idea cristiana de la salvación de los hombres a través de la cruz no está ausente. Estaba bien presente en Tlaxcala, donde se levantó, en 1519, la primera cruz, misma que los indios llamaron después *tonacacuahuitl*, la madera de nuestra carne, de nuestro cuerpo (Torquemada, t. V, p. 301).

d) *La virgen María, en sus diversas invocaciones, entre ellas la de Guadalupe*

En el catolicismo actual de México, el culto a la virgen María tomó una importancia esencial, sobre todo, en las regiones más indígenas. Las imágenes de la virgen destacan en todas las iglesias y hasta en el altar familiar de cada casa habitación. “Santa María” es considerada como una madre afectuosa, a la cual uno puede dirigirse sin temor.

En México, como en España, se invoca a la virgen María con diversas denominaciones tradicionales. Algunas de éstas se remitían, en un principio, a tal o cual imagen venerada que tenía su santuario en un lugar conocido por todos. Tal es el caso, por ejemplo, de la virgen del Pilar en Zaragoza, España, y el de la virgen de Ocotlán, cerca de Tlaxcala, México. La fiesta principal de la virgen María es el 15 de agosto, día de su asunción. Pero también se celebra su natividad, el 8 de septiembre. Hemos tenido oportunidad de decir que Santa María Nativitas, protectora de las cosechas, es la patrona del pueblo de Xaltepec, que le debe, entre otras cosas, su manantial de aguas milagrosas. La fiesta de la Inmaculada Concepción de la virgen María ha perdido su antigua importancia por su cercanía con la fecha del 12 de diciembre, fiesta principal de nuestra señora de Guadalupe. Los totonacos de San Marcos Eloxochitlán, estudiados por I. Kelly (1966, p. 405), dicen que la virgen del Carmen está a cargo de la región de los muertos.

El culto a la virgen de Guadalupe, tiene sus orígenes sobre una colina sagrada llamada

El Tepeyac, situada a dos leguas al norte de la ciudad de México. En este lugar, los antiguos aztecas veneraban a una diosa-madre llamada *Tonantzin* (nuestra madre) que, después de la evangelización, no tardó en ser cristianizada como uno de los aspectos de la virgen María. La tradición establece que en 1531 se apareció varias veces ante un indio llamado Juan Diego, para pedirle que se edificara una iglesia en El Tepeyac, lugar que debía estar dedicado a ella. Como testimonio de su deseo, le dijo al indio que fuera ahí a recoger flores, que las pusiera en su tilma y que se las llevara al obispo Zumárraga, lo cual hizo. Pero las flores se transformaron milagrosamente en una imagen pintada sobre la tilma del peregrino.

Zumárraga, que era franciscano y había sido marcado por la influencia de Erasmo, no hizo, en sus escritos, ninguna mención sobre estas apariciones de la virgen a Juan Diego, pues se oponía al culto a las imágenes. Pero su sucesor, fray Alonso de Montúfar, que era dominico y se preocupaba por los progresos del protestantismo, dio, en 1556, un sermón en el cual oficializaba el culto a nuestra señora de Guadalupe. A pesar de la oposición de los franciscanos, la imagen milagrosa que, desde el principio, había sido muy querida para los indios, se convirtió también en objeto de devoción por parte de los españoles, que le atribuyeron la cura de uno de los suyos. Éstos le dieron el nombre de una virgen muy venerada en España, cuya imagen se conserva en el monasterio jerónimo de Guadalupe, en Extremadura, y de la cual Cortés era devoto. La nueva devoción tomó pues importancia desde el siglo XVI, pero parece estar entonces limitada al valle de México. Rebasa estos límites a partir de 1648, con la difusión de un libro publicado entonces por el predicador Manuel Sánchez con el título: *Imagen de la virgen María, madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en México. Celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*. Esta obra, que tuvo gran éxito, contribuyó a que naciera en México un sentimiento nacional, a menudo hostil a España y basado en la valorización del pasado indígena. Dicho sentimiento nacional desempeñó, como es sabido por todos, un papel esencial en la guerra de Independencia. Es bastante sorprendente comprobar que los otomíes de Tutotepec, quienes, en 1769, buscaban liberarse del tributo Real y de la influencia del clero, eran devotos de la virgen de Guadalupe, como ya lo hemos señalado en el capítulo VI (pp. 129-131). Los totonacos y los nahuas del interior de la sierra, que permanecieron entonces tranquilos, estaban tal vez un poco atrasados en la adopción de esta nueva devoción que recibieron, sobre todo, en el transcurso del siglo XIX. Actualmente, en la Sierra de Puebla, la virgen de Guadalupe no es todavía patrona de ningún pueblo, pero la devoción por ella es generalizada y esencial. Más particularmente, dicha devoción no deja de ser invocada por mujeres preocupadas por la salud de sus hijos. El clero realiza una viva campaña para que su culto se torne nacional y hasta internacional.

e) *El caso del indio Juan Diego*

El indio nahua Juan Diego, quien se vio favorecido en el siglo XVI con las apariciones de la virgen de Guadalupe, tomó después una verdadera importancia en la religión de los

indios, a pesar de que no se le haya otorgado el título de “santo” sino hasta el año 2002. En 1769, el visionario otomí Diego Agustín, que fomentó la sedición de los otomíes de Tutotepec, se hacía llamar Juan Diego y llamaba a su mujer María de Guadalupe. Todavía, a mediados del siglo XIX, el líder espiritual de los totonacos de Ozomatlán, que gozaba de un gran prestigio, se llamaba, o se hacía llamar, Juan Diego. En 1999, nuestro informante de Ozomatlán, Félix Cardona, le daba el nombre de Juan Diego al héroe cultural 9-Viento, heredero de Quetzalcóatl.

f) *Los ángeles y los arcángeles*

Los ángeles y los arcángeles de las creencias cristianas de origen bíblico fueron rápidamente adoptados por los indios y están representados en numerosas imágenes pintadas o esculpidas. A los ángeles, al ser concebidos como mensajeros de Dios, se les dotaba de alas para permitirles ejecutar rápidamente las órdenes recibidas. Se mencionan en los cuentos o en los mitos, pero no desempeñan más que un papel secundario. Son más importantes los tres grandes arcángeles, Miguel, Rafael y Gabriel. A san Miguel arcángel lo consideran el jefe de la milicia celestial en la guerra eterna contra los demonios. En las iglesias, está representado con una espada en la mano, en actitud de combate. Aunque él mismo no aparezca en la danza de los *Migueles*, parece comandar a los danzantes que llevan su nombre y que luchan contra el diablo. Por otro lado, los totonacos del norte dicen que san Miguel es el señor de los frijoles porque la fecha de su fiesta cae en la temporada de siembra de esta leguminosa. San Miguel es el patrono de cierto número de pueblos, entre los cuales se encuentran San Miguel Acuautla, San Miguel Tzinacapan y San Miguel Tenextatiloyan. Los otros dos grandes arcángeles son menos importantes, a pesar de que a san Rafael lo consideran el señor de los peces.

g) *Los santos y las santas*

El culto a los santos tiene un lugar muy importante en la religión de todos los indios actuales de México, no solamente porque cada individuo lleva el nombre de un santo, sino sobre todo porque cada pueblo está dedicado a su santo, al que se le rinde un culto que implica siempre una costosa fiesta anual y que es la fiesta local más grande. En principio, los santos son almas de hombres o mujeres, a los que la gracia de Dios y los méritos de su existencia les permitieron acceder a la santidad. Los santos reconocidos por la Iglesia son muy numerosos y los principales de ellos tienen, cada uno, su fiesta anual con fecha en el calendario católico. Ahora bien, en México, dicho calendario de la Iglesia está al alcance de todos a través de la publicación anual de un pequeño folleto llamado el *Calendario de Galván*, que se puede comprar en cualquier lugar por una módica cantidad. Ahí encontramos los nombres de los santos de cada día y las fechas de las principales fiestas, así como información sobre el año solar en curso y sobre las fases de la Luna. Muchas familias campesinas compran este calendario, en donde encuentran nombres de pila para los recién nacidos. El nombre escogido de esta manera sigue

siendo, muy a menudo, el del santo del día del nacimiento del niño.

La celebración de la fiesta anual de cada santo patrono local implica gastos elevados que, normalmente, son pagados por un voluntario al que llaman “mayordomo”, quien, por esto, goza de mucho prestigio y autoridad. Se sabe de casos de indios que eran medianamente ricos y que se encontraron reducidos a la pobreza por haber aceptado varios cargos sucesivos de mayordomos en periodos muy cercanos entre sí.

De entre los numerosos santos conocidos, los indios de cada región de México mantienen unos 10, a los que brindan un interés particular y les rinden culto. He aquí una lista con los principales santos y santas venerados, más o menos conocidos, en la Sierra de Puebla, indicando los pueblos de los cuales son patronos.

San Andrés, apóstol, es el patrono de San Andrés Tzicuilan, donde lo veneran y lo consideran como un señor de los peces, porque se sabe que él era pescador de profesión. Su fiesta es el 30 de noviembre.

Santa Ana, madre de la virgen María y abuela de Jesucristo, es la patrona de los nahuas de Santa Ana Tzacuala y los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan. Ésta es una de las santas de más edad por excelencia. Su fiesta es el 26 de julio.

San Antonio de Padua, es un santo franciscano al que se le atribuyen muchos y numerosos milagros. Protector de los animales domésticos, es uno de los santos más populares de la sierra. Patrono de San Antonio Ocopetlatlán. Su fiesta es el 13 de junio.

San Agustín, naturalmente, antaño, era objeto de veneración en todos los conventos de su orden, particularmente en Huauchinango y Tutotepec. Es patrono de Tlaxpanaloya y San Agustín. Los tepehuas lo relacionan con *Lapanak*, el señor del viento (Williams García, 1972, p. 37). Su fiesta es el 28 de agosto.

San Bartolomé es el patrono de Jalpan y Tlaxcalantongo. Apóstol y mártir, fue desollado vivo, pero no contamos con pruebas de que en el siglo XVI los indios de la sierra lo asimilaran a Xipe Totec, el dios azteca de los sacrificios por desollamiento. Su fiesta es el 25 de julio.

San Eustaquio es considerado patrono de los cazadores, pero éstos son ahora escasos, a falta de caza. No es el patrono de ningún pueblo. Su fiesta es el 20 de septiembre.

San Francisco de Asís, fundó la orden cuyos religiosos fueron los primeros, en el siglo XVI, en evangelizar la sierra. Es patrono de Cuetzalan, Nopala y San Francisco Atotonilco. Debido a sus estigmas y a su fervor místico, a menudo lo han considerado como el segundo Cristo de la Edad Media. Lo es un poco para los totonacos del norte, que a veces dan al Sol el nombre cristiano de Francisco (Ichon, 1969, p. 39). San Francisco de Asís es todavía objeto de gran veneración. Su fiesta es el 4 de octubre.

San Ignacio de Loyola no es patrono de ningún pueblo de la sierra. Pero, en Cuahueyatla, en Tepetzintla y quizá en otras partes, hay muchos indios que se llaman Ignacio o Ignacia, lo que se debe, probablemente, a misiones que fueron enviadas por la Compañía de Jesús en el siglo XVII o en el XVIII.

San Isidro Labrador, canonizado de manera tardía en 1622, no es patrono de ningún pueblo. A menudo es representado en las iglesias con su yunta y su arado. Los indios realizan a menudo ofrendas de sal a sus bueyes (no a él). Su fiesta es el 15 de mayo.

Santiago el Mayor, apóstol. A menudo llamado el Señor Santiago o Santiago Caballero, es considerado el jefe de los cristianos en su guerra contra los moros, al ser éstos relacionados con las fuerzas del mal. Montado sobre su caballo blanco, con casco y armado con una espada, desempeña su mayor papel en la danza que lleva su nombre. Un mito totonaco de Tepetzintla sugiere incluso que Santiago pudo ayudar al futuro Sol a subir al cielo, prestándole para ello su maravilloso caballo blanco. Santiago es patrono de Tepepa y de Tepetzintla. Su fiesta es el 25 de julio.

San Juan Bautista. Por haber bautizado a Cristo con el agua del río Jordán y por celebrar su fiesta el 24 de junio, en plena temporada de lluvias, san Juan Bautista fue asimilado por los indios al gran señor del agua y del rayo quien, se cree, vive en el océano Oriental y al que los nahuas del norte llaman a menudo Huehuentzi, el Viejo. Es el patrono de Xicotepec, donde lo llaman san Juan Techachalco. Los totonacos le dicen Aktzini', los tepehuas Siní o papá "el Viejo". Los nahuas del sur de la sierra le dicen Nanahuatzin, palabra que se convierte en Nanahuet en la región de Tetela. También es el patrono de San Juan Eloxochitlán.

San Juan Evangelista, a menudo los indios lo identifican mal, pues no lo conocen bien y tienden a considerarlo la forma invernal de san Juan Bautista porque su fiesta, el 27 de diciembre, es cercana al solsticio de invierno. Es el patrono solamente de un pueblo, San Juan Acateno.

San José, esposo de la virgen María es, por este hecho, confundido a veces con Dios Padre, tal como lo pudimos comprobar en Tepetzintla. Es el patrono de Mecapalapa. Su fiesta es el 19 de marzo.

San Lucas, evangelista. Su fiesta es el 18 de octubre. En este día, se dice, las almas de los muertos asesinados pueden regresar a la tierra para recibir las ofrendas de sus descendientes.

San Marcos, evangelista, es el patrono de Naupan. Una estatua que a nosotros nos parece ser la de su león se conserva en la iglesia del pueblo de Tlaxpanaloya, pueblo contiguo de Naupan. Su fiesta es el 18 de abril.

Santa María Magdalena, la penitente, es patrona de Metepec y de Iczotitlán, donde la festejan el 22 de julio.

San Martín de Tours, a menudo llamado san Martín Caballero, siempre está representado a caballo. Es conocido por todos como el santo caritativo que compartió su manto con un pobre que pasaba frío. San Martín de Tours ha sido por mucho tiempo objeto de una gran veneración en toda la sierra. Pero recientemente ha sido desplazado por la reciente popularidad de su homónimo, el mulato peruano san Martín de Porres, al que representan como un verdadero negro y cuya devoción se ha extendido recientemente a través de una propaganda internacional casi publicitaria. Su fiesta es el 11 de noviembre.

San Mateo, apóstol y evangelista, es el patrono de Alseseca. Su fiesta es el 21 de septiembre.

Santa Mónica, madre de san Agustín, es conocida por haber guiado a su hijo en el camino de la virtud. Es la patrona de Cuaxicala. Su fiesta se celebra el 27 de agosto.

San Pedro y san Pablo, cuya fiesta es el 29 de junio, son patronos de Ozomatlán, Xolotla, San Pablito y San Pedro Tlachichilco. A san Pedro lo conocen como el poseedor de las llaves del paraíso. La devoción popular no toma mucho en cuenta a san Pablo.

Los Tres Reyes Magos, Gaspar, Melchor y Baltasar, tienen su fiesta el 6 de enero, el "Día de Reyes". El nombre Reyes es muy extendido.

h) *El diablo y sus demonios*

Para concluir la lista de seres sobrenaturales mencionados por las creencias cristianas, es necesario señalar la importancia del diablo, el espíritu del mal. Los indios consideran que el diablo está en lucha constante contra Dios, pero que siempre termina siendo vencido. Comúnmente se dice que Cristo le deja el control de las horas de la noche. El diablo entra en escena, en su forma popular, a través de un personaje de la danza de los *Migueles*. En su caracterización, está vestido de negro, con cuernos y una larga cola. Lleva en la mano un tridente. Taggart (1983, p. 65) notó que los danzantes-migueles le dicen al diablo "chichimeca".

El diablo desempeña un papel en numerosas historias donde lo mencionan con el nombre de *El Pingo*. En náhuatl le dicen normalmente *Tlacatecolotl* (hombre tecolote), en tepehua *Tlakakikuru* (Williams García, 1972, p. 43), en totonaco *Qotiti* (Ichon, 1969, p. 129), en otomí *Zithù* (Galinier, 1990, p. 706). Pero los nahuas de la región de Chicontepec, región situada más al norte que la Sierra de Puebla, vuelven a *Tlacatecolotl* un diablo muy indígena, complejo, patrono del carnaval y dotado de una naturaleza dualista en donde coexisten el bien y el mal (Baez, Jorge y Gómez Martínez, 1998, pp.

8, 39 y 45). A veces le ponen al diablo, o a los diversos malos espíritus, los nombres *Tzitzimit* o *Chilobos*. Al respecto, podemos decir que los antiguos aztecas llamaban a los espíritus de las tinieblas *Tzitzimime*, plural de *Tzitzimitl*. En cuanto al nombre de *Chilobos*, es una deformación del nombre *Huitzilopochtli*, el dios azteca, que a menudo los evangelizadores debían de maldecir en sus sermones (Pury-Toumi, 1997, p. 115).

En las creencias populares de la sierra, el diablo es el señor del pecado y el rey del fuego del infierno. A título de lo cual habría creado la caña e inventado el aguardiente, para la perdición de muchos indios (Ichon, 1969, p. 129). Tiene a su servicio a innumerables demonios maléficos, a los que popularmente les dicen “Judíos”, “Pilatos”, “Judas”, “Chichimecas”, “Mecos”, “Comanches”, etc. Los nahuas de Huitzitlan, que piensan que Cristo es un indio que habla náhuatl, tienden a creer que el diablo es, a su vez, un blanco o un mestizo de habla española (Taggart, 1983, p. 68).

A dichos demonios masculinos podemos agregar *La Llorona*, el alma trágica de una mujer que ahogó a su bebé y que, al verse condenada, seduce a los hombres y una vez que los tiene entre sus brazos, se convierte en esqueleto y les provoca la muerte.

2. LOS SERES SOBRENATURALES DE LAS CREENCIAS MÁS INDÍGENAS DE LA SIERRA DE PUEBLA

a) *Relación constante de los indios con el mundo sobrenatural tradicional*

Para los indios de la sierra, el mundo sobrenatural está conformado, antes que nada, por los espíritus de la naturaleza, a los que debemos todo: la vida, la comida, el aire e incluso la luz y el calor. Los hombres son llevados a mantener una constante relación con estos espíritus. Dicha relación, realista, se basa en el principio de la reciprocidad: *do ut des* en latín: “yo te doy con el fin de que tú me des” o “por lo que tú ya me has dado”. De ahí el que: “tú me debes porque ya te he dado”. Los espíritus tienen, antes que nada, derecho a una gratitud que se materializa en forma de un culto que incluye ritos y ofrendas. Los mitos de los orígenes del mundo hablan de hombres que fueron aniquilados, pues no sabían rendir culto a los seres superiores. Podemos claramente hallar esto tanto en el *Popol Vuh* de los quichés, como en las tradiciones de los antiguos aztecas y las creencias de los indios actuales. Pero, ¿qué pueden ofrecer los hombres a cambio de tantos favores? De hecho, las ofrendas, incluso las más modestas, siempre son aceptables para los espíritus, pues parecen tener un gran valor simbólico. Se dice que los espíritus se comen el alma de los alimentos que les ofrecen.

El culto público, que es esencial, se lleva a cabo en cada pueblo en forma de ceremonias, ritos o danzas, con ofrendas verdaderas o simbólicas. La fiesta del pueblo de Tepetzintla que se celebró el 12 de diciembre de 1991 puede dar una idea de esto, pero no incluyó evidentemente los sacrificios humanos de la época prehispánica (véase el capítulo IX, p. 193). El culto también puede ser privado, lo que evidencia la preocupación constante de cada individuo por cumplir sus deberes con el mundo sobrenatural.

Ahora bien, todas las actividades de los hombres son, más o menos, perturbadoras del orden natural del mundo. Por eso los espíritus involucrados deben ser informados por anticipado sobre las actividades más importantes, por medio de una petición de autorización. Por ejemplo, antes de emprender una cacería o el desbrozamiento de un pedazo de bosque, hay que haber obtenido el permiso de los espíritus del sector en cuestión. Durante la ejecución misma del trabajo, existen o pueden existir reglas a seguir con el fin de no irritar a los espíritus terrestres del lugar, o aquellos del agua de algún torrente contiguo, etc. Un nacimiento debe prepararse, anunciarse y protegerse a través de ritos de la parturienta y la partera. Cuando se ha logrado concretar algún asunto, es conveniente dar las gracias por el éxito obtenido. Dicho éxito puede haber sido un nacimiento, una cosecha de maíz o frijol, una buena caza, el tejido de alguna tela, el cocido de algún lote de cerámica, etcétera.

Los riesgos de cometer faltas eran numerosos y variados. Ahora bien, anteriormente, una vez cometida la falta, por acción o por omisión, era necesario hacerla perdonar por el espíritu al que se había defraudado con ella. Olvidar estos ritos necesarios, o su ejecución imperfecta, exponía al infractor a sanciones sobrenaturales que podían tomar la forma de un simple revés técnico, un malestar pasajero, un accidente o una enfermedad que podía llegar hasta la muerte. Los documentos del siglo XVIII que citamos en el capítulo VI (p. 120), demuestran que el español Manuel Gómez, por haber desbrozado una parte de bosque sin haber realizado los ritos necesarios, fue considerado por los indios como merecedor de ser castigado en la persona de su hijo. Éste murió de un terrible absceso, a pesar de las ceremonias de perdón que se realizaron para intentar salvarlo.

Para realizar un pedido tanto de autorización, como para mostrar gratitud después de algún éxito, conviene expresar su sentir por medio de una oración que sirve para presentar una ofrenda material. Para ejecutar estos rezos o estos ritos, es necesario, cuando el caso es serio, dirigirse a un individuo cuyo destino y conocimientos lo califiquen como especialista en las relaciones con el mundo sobrenatural. Éste podría ser, según las circunstancias, un "sabio", curandero o adivino, una partera, un músico de danza, etc. El caso más banal que frecuentemente necesita una intervención ritual es el de la pérdida accidental del alma de un niño, después de una emoción fuerte, un golpe o un accidente.

El especialista debe adivinar o determinar lo que hay que hacer y a cuál espíritu hay que dirigirse. La inspiración puede llegarle de una revelación, obtenida a veces con la ayuda de un cristal adivinatorio. En caso de perder el alma, hay que invocar a la tierra y de manera más precisa al espíritu de la tierra donde ocurrió el accidente, puesto que dicha tierra es la que, después, retiene prisionera al alma. El señor del campo, que para los tepehuas es el señor de las abejas salvajes (R. Williams García, 1970, 3/7, 3/8), es el que recibe rezos y ofrendas de los cazadores o de los recolectores de miel salvaje. Se invoca al Gran Señor del fondo del mar, particularmente, para intentar evitar los riesgos de ahogamiento. Ichon (1969, pp. 103-105) publicó y comentó el texto de un hermoso rezo a las estrellas para curar a un enfermo. Signorini y Lupo (1989, pp. 204-246)

publicaron y discutieron ampliamente una súplica dirigida a la Tierra-Trinidad y a lo sobrenatural cristiano en general, para un caso de pérdida del alma entre los nahuas de un pueblo del sur de la sierra. Desgraciadamente, no contamos con información sobre los casos más delicados, donde hay que tratar con las fuerzas del mal. R. Williams García (1972, p. 38) menciona que se "exorcizaba" a los demonios o a las manifestaciones nefastas de la Luna, pero no aporta precisiones al respecto.

b) *Dificultad para citar todos los seres sobrenaturales de las tradiciones indígenas*

Sería difícil presentar aquí, sin hacer demasiadas repeticiones, una lista de los seres sobrenaturales de las creencias indígenas de la Sierra Norte de Puebla. Casi todos son personificaciones de fuerzas de la naturaleza y ya han sido mencionados o estudiados en nuestros capítulos XVI (de cosmogonía, pp. 410-455) o XVII (de cosmología, pp. 456-479). Por otro lado, muchos de los más importantes de estos seres se han integrado a las ideas cristianas de las que acabamos de hablar y de esta manera se han distanciado de las antiguas creencias indígenas.

Es evidente que muchos de estos seres sobrenaturales de las creencias indígenas actuales son el equivalente de antiguos dioses de la mitología azteca. Sin embargo, nosotros evitamos, en general, mencionarlos como "dioses". Efectivamente, los indios de la sierra hablan de ellos llamándolos "espíritus", "fuerzas", "maestros" o "señores", pues, para ellos, después de siglos de enseñanza de la doctrina cristiana, no son Dios más que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Sin embargo, por excepción, Ichon (1969, p. 80) hace notar que los totonacos, cuando hablan del Señor del Maíz, a menudo le dicen "dios del Maíz", quizá porque a este precursor de Cristo se le considera cercano a él o, incluso se confunde con él.

Nos proponemos dedicar algunas páginas muy breves a los seres sobrenaturales siguientes: la pareja suprema de los orígenes, el Sol identificado con Cristo, la Luna y la Tierra en sus diversos aspectos y, al final, la "sirena", espíritu del agua. Concluido esto, e independientemente, nos extenderemos más ampliamente sobre el Gran Señor del Agua y del Rayo, que se supone vive en el fondo del océano Oriental, después sobre el Señor del Maíz, héroe cultural y, para terminar, sobre 9-Viento, que es considerado el héroe cultural por excelencia, el equivalente del antiguo Quetzalcóatl, pero que también es el Señor del Maíz.

c) *La idea de una pareja de divinidades supremas, en la cima del cielo*

Bartolomé de las Casas, en su *Apologética historia* (1967, t. I, pp. 640-641), nos brinda información de primera mano sobre la religión de los antiguos totonacos. Estos valiosos datos le fueron proporcionados por el joven paje que Cortés dejó solo en Cempoala cuando partió a México, en 1519. Este muchacho de 12 años, aislado así entre los indios, aprendió rápido su lengua y pudo hablar libremente con ellos, incluso con sus sacerdotes.

Sus memorias, transmitidas después a fray Bartolomé de las Casas, nos permiten conocer las grandes líneas de las tradiciones, aún intactas, de los antiguos totonacos. De esta forma, sabemos que estos indios veneraban a una pareja de divinidades supremas formada por el Sol, *Chichini*, y por su esposa. Ésta era una gran diosa celeste benevolente que se oponía a los sacrificios humanos y que esperaba pronto enviar a la Tierra a su hijo para que se encargara de renovar el mundo.

Se sabe que los aztecas ubicaban en el decimotercer cielo a la pareja formada por el dios y la diosa de la dualidad. Los otomíes veneraban a una pareja procreadora formada por el Padre Viejo y la Madre Vieja. La pareja suprema de los antiguos mixtecos, que está representada en la página 48-III del *Códice Vindobonensis*, envió del cielo a su hijo, 9-Viento, a reorganizar la Tierra. Thompson (1970, pp. 200-203) estudió a la pareja creadora de los antiguos mayas.

Los mitos del Diluvio recabados con los indios actuales de la Sierra de Puebla mencionan a un Señor del Mundo, que reside en la cima del cielo, que castigó las faltas de los hombres a través de esta inundación universal. La pareja creadora original de los pueblos mesoamericanos representa, evidentemente, la unión sexual del Cielo y la Tierra, que engendró a todos los seres. La *Natsi'itni* de los totonacos actuales, tierna madre que da forma a los bebés, que después los arrulla y protege, tiene casi el papel de la gran diosa antigua, mencionada por fray Bartolomé de las Casas (Ichon, 1969, pp. 105-108). La asimilan, más o menos, a la virgen de Guadalupe. Los nahuas de la región de Huauchinango-Xicotepec tienen, *grosso modo*, las mismas ideas que sus vecinos totonacos sobre los orígenes del mundo. Pero los nahuas del sur de la sierra, al parecer, tienen tradiciones un poco diferentes. Los otomíes, finalmente, colocan en la cima de su panteón dos divinidades, una masculina y la otra femenina (Galinier, 1990, pp. 347-351).

d) *El Sol es visto como un astro, pero es sobre todo identificado con Cristo*

Las creencias prehispánicas de muchos indios de Mesoamérica antaño tenían al Sol como el primero de todos los dioses. Es así como fray Bartolomé de las Casas, en un pasaje de su *Apologética historia sumaria* (1967, t. 1, p. 658), quiso dar a sus lectores españoles una idea general de la religión de los indios, escribiendo que todos tienen "un dios mayor" que es el Sol, encargado de velar sobre el Cielo y la Tierra. En nuestros días, todos los indios de la Sierra Norte de Puebla consideran que el Sol es Dios, pues está asimilado a Jesucristo, Dios e hijo de Dios. Sintetizan en esto sus tradiciones indígenas y cristianas. Los mitos del Sol y la Luna, que ya hemos abordado en los capítulos XVI y XVII (pp. 436-448 y 460-463, respectivamente), son conocidos por casi todos. Circulan cuentos muy diversos que intentan conciliar, mal que bien, el contenido de dichos mitos con el de los textos evangélicos. Se admite muy a menudo que Jesucristo fue crucificado por los judíos y otros demonios que temían verlo convertirse en el señor del mundo. Después de haber sido sepultado, resucitó y pudo salir de su tumba donde lo habían encerrado. Subió al cielo y de esta manera se convirtió en el Sol que disipa las tinieblas de la noche y es adorado por los cristianos.

El Sol-Dios está representado por la custodia radiante y dorada de la procesión de la fiesta de *Corpus Christi*. En algunos oratorios o en algunas casas particulares, el Sol está representado o es evocado por una gran amonita fósil, cuyo contorno es casi circular y el aspecto general ligeramente radiante. Pero se da muy poca importancia a estas imágenes líticas del Sol, que son banales en las rocas calcáreas del periodo Cretácico. Apenas vale la pena decir, para contrastar, que en casi todos los lugares las imágenes de Cristo son muy numerosas.

En el ámbito del culto, la preponderancia de Cristo en relación con el Sol es evidente. El Sol no recibe ofrendas y se le dedican muy pocos rezos. Nosotros mismos pudimos comprobar que en la Huasteca, en la Sierra de Puebla y en los cerros del norte de Xalapa, se sigue teniendo el recuerdo de los viejos indios de hace poco que conservaban la antigua costumbre de hacer, cada mañana, una corta oración mirando al este. Esta oración sólo mencionaba a Dios, pero estaba dirigida también al Sol naciente. Archibald McKinlay (1965, pp. 55-56) recabó algunos datos al respecto en Xalacapan, en 1942-1946, en una época en donde los adoradores del Sol ya no eran tan numerosos. Según el rito católico, cada devoto comenzaba por hacer la señal de la cruz en la frente, en los labios y en el pecho. Después, frente al Sol naciente, se decía en náhuatl simplemente: "Que Dios me ayude, que no me pase nada malo. Que nada haga que decaiga, que no me canse."

En algunos pueblos totonacos o nahuas de la sierra donde sobrevive el conocimiento del antiguo calendario, se sabe que existe un "día del Sol". A este día también lo llamaron *Ollin* los antiguos aztecas y se le sigue llamando *Oltonalli* en el náhuatl de Cuaxicala. Se dice *Toteco Dios i tonal*, "el día de nuestro Dios" en náhuatl y *Qui Dios cā'*, "tiempo de Dios" en totonaco. Se dice que es el día de Dios y del Sol. En un día de dicho nombre, el 11 de mayo de 1991, los totonacos de Tepetzintla llevaron a cabo, en su iglesia, frente al altar, una gran ceremonia con rezos, ritos y ofrendas que eran, nos dijeron, "para el mismísimo Dios y para el Sol" (como ya lo vimos en el capítulo IX, p. 195).

e) *Un mito totonaco del amanecer en Eloxochitlán*

Los totonacos de San Marcos Eloxochitlán le contaron brevemente a Isabel Kelly (1966, p. 397) que el Trueno Viejo que vive en el fondo del mar Oriental antaño era el señor del mundo y no le perdona al Sol haberlo remplazado. Celoso, intenta cada mañana impedir que salga el Sol. El Sol, que acaba de pasar la noche iluminando la región de los muertos debe entonces, para salir de ahí, pasar por las aguas del océano Oriental. Pero el Trueno Viejo, que es el señor de esas aguas, intenta ponerle un obstáculo infranqueable. Es cuando interviene el Lucero de la Mañana, que le abre al Sol un pasaje por esas aguas y, de esta manera, le permite subir al cielo. Al mismo tiempo, le impide al Trueno Viejo inundar parte de la Tierra.

Ni los totonacos del norte, ni sus vecinos tepehuas ni nahuas parecen conocer este importante mito. Podemos preguntarnos si se ha mantenido en Eloxochitlán debido al

hecho de que este pueblo está relativamente cerca de las antiguas metrópolis totonacas, Zacatlán y Hueytlalpan, donde debían de vivir antaño familias privilegiadas, poseedoras de las mejores tradiciones.

f) *La Luna en sus diversos aspectos*

Todos los indios del norte de la sierra, totonacos, tepehuas, nahuas y otomíes concuerdan en decir que la Luna es un ser masculino, amante de todas las mujeres del mundo y que, de esta manera, provoca sus reglas mensuales. Pero igualmente se dice que la Luna está también ávida de sangre tanto de hombres como de mujeres, lo que explica que inspire y provoque los combates y las riñas. Por esto, a la Luna, que es también el astro de la noche, se considera que es solidaria con el diablo, príncipe de las tinieblas y el mal. Sin embargo, en el sur de la sierra, los nahuas que hablan el dialecto nahuat llamado olmeca-mexicano piensan, como los antiguos aztecas, que la Luna es una mujer, que al parecer es la esposa del Sol (Taggart, 1983, p. 105).

Ahí donde subsiste el recuerdo del antiguo calendario, los nahuas y totonacos saben que existe un día dedicado a la Luna y a la noche. Este día, llamado en náhuatl *tecpatl* "pedernal", se dice en totonaco *Tzisna*, que quiere decir "en la noche". Las mujeres que sufren de menorragia le hacen, ese día, ofrendas a la Luna para evitar perder demasiada sangre. También es un día conveniente para rezarle a la Luna para obtener buenas cosechas. Se cree, efectivamente, que el astro de la noche tiene poderes sobre la vegetación, lo que conduce a tener en cuenta sus fases: por ejemplo, hay que cortar los árboles con la Luna llena o cuando esté en cuarto menguante, si se quiere que la madera sea duradera y de buena calidad (por otro lado, esta idea está muy viva de igual manera en Francia). Se dice también, finalmente, que los brujos y los nahuales le rinden culto a la Luna porque creen que puede ayudarlos a realizar sus maleficios.

Finalmente, debemos mencionar que la virgen de Guadalupe, llamada en náhuatl *Tonantzin*, "nuestra madre", siempre está representada de pie sobre una media luna. Este detalle astral evoca, tal vez, la época cuando la colina del Tepeyac aún era dedicada a la diosa azteca *Tonantzin*. Pero, en las antiguas creencias indígenas, la Luna presenta tantos aspectos diversos, algunos de ellos muy poco edificantes, que se tuvo que renunciar a asimilarla a la virgen.

g) *La tierra también tiene una naturaleza compleja, femenina y masculina al mismo tiempo*

Como ya lo mencionamos en el capítulo XVII (p. 463), la Tierra, que es esencialmente femenina (lo opuesto al cielo y al Sol), también tiene un carácter masculino. Efectivamente, los totonacos del norte y sus vecinos nahuas dicen que forma uno con su esposo y señor, Moctezuma o *Montizón*, al que a veces le dicen en náhuatl *Tlaltectli*, el Señor de la Tierra. Ya dijimos en el capítulo XVII (pp. 466-467) que los nahuas del sur de

la sierra, que hablan el dialecto llamado olmeca-mexicano, piensan que la parte superior de la masa terrestre se llama *Talocan* (equivalente de *Tlalocan*), que quiere decir “el lugar de Taloc”, el Tláloc azteca. Al *Talocan* personalizado de esta manera, se le rinden honores como una parte de la Tierra.

La Tierra, nuestra madre, es objeto de un culto, pues es ella la que nos da la luz y la que nos alimenta. Pero también es la que devora nuestros cadáveres después de nuestra muerte. En el momento en que un hombre pierde su segunda alma llamada *tonalli*, a causa de un espanto o de un accidente, es la tierra la que, después, retiene dicha alma y no la regresa hasta que se le realice una ofrenda, la cual, se dice, es su “remplazante”, su *ixiptla*, en lengua náhuatl.

La importancia que la tierra conserva en la mente de los indios actuales se demuestra a través de un modesto rito de libación, que a menudo siguen llevando a cabo todos los miembros de los cuatro pueblos indígenas de la sierra. La usanza dicta que cada individuo, antes de beber aguardiente u otra bebida alcohólica, derrame algunas gotas sobre el suelo, “para la Tierra”. En medio de un ambiente más formal, se derraman las gotas en cuatro puntos muy cercanos, murmurando una breve fórmula de ofrenda que hace mención de los cuatro puntos cardinales.

h) *La “sirena”, espíritu del agua*

En nuestro capítulo XVII (pp. 469-470), también hemos mencionado que todos los indios de la sierra creen, o creían anteriormente, que la tierra se encuentra rodeada de agua en toda su periferia y se supone que dicha agua se confunde con el agua del cielo. Esta idea ya era admitida por los aztecas.

El agua, que está por doquier, tiene a su amo, que es el gran señor del rayo y del océano, del que hablaremos más adelante. Pero el agua en sí misma es de naturaleza femenina. En toda la sierra, se dice que al agua la representa la “sirena”, “serena”, “silama” o “silina”, que se considera una mujer, cuyo cuerpo termina en cola de pez, creencia de origen europeo. En Tepetzintla, nosotros oímos hablar de santa Serena.

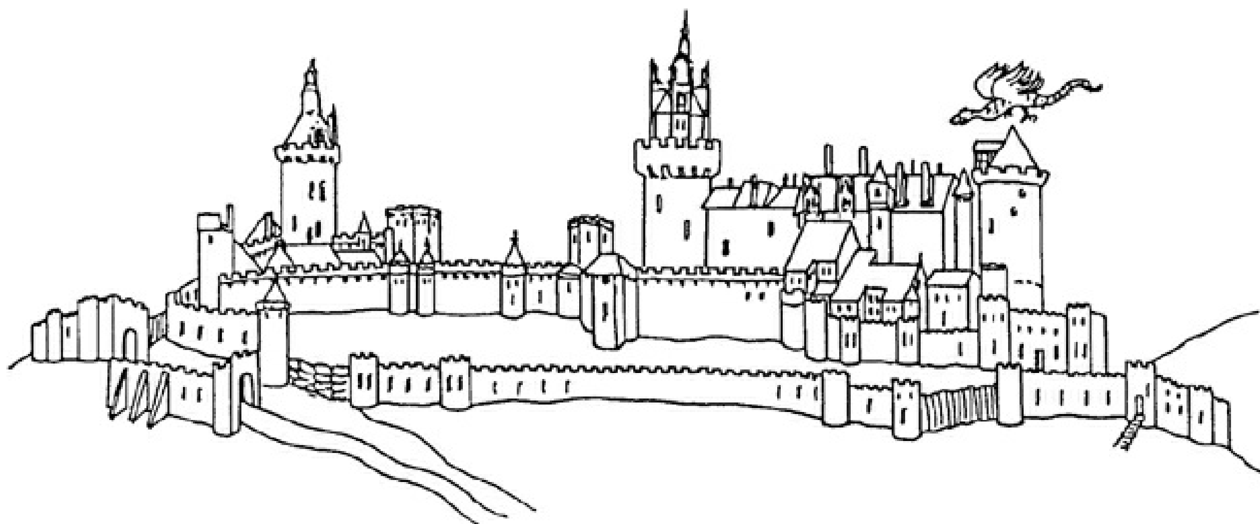
Pablo Escalante Gonzalbo (2000, p. 315) publicó recientemente un bajorrelieve mexicano del siglo XVIII que representa a una sirena, con su cola de pez. Este bajorrelieve, junto con otras referencias acuáticas, decoraba la pila de agua del antiguo convento franciscano de Tepeapulco (en el estado de Hidalgo) y es evidente que, para los religiosos de dicho convento, la sirena no representaba más que un elemento de folclor indígena y no un vestigio del paganismo azteca.



Sirena del antiguo convento franciscano de Tepeapulco (Hidalgo). Según Pablo Escalante Gonzalbo, 2000, p. 315.

La sirena tiene un origen griego muy antiguo. Ya desde tiempos de Homero, cerca de 1 000 años antes de nuestra era, los griegos creían en la existencia de seres míticos que eran mitad mujer y mitad ave, mismos que vivían cerca del mar y que, con sus voces melodiosas, eran capaces de seducir y atraer a los navegantes, para finalmente masacrarlos y devorarlos. El señor Edouard de Durand, distinguido helenista, tuvo a bien remitirnos dos pasajes del canto XII de la Odisea, donde se menciona a las sirenas y compartirnos sus conclusiones en una erudita carta que nosotros citamos aquí, con su autorización. Él constató que en los versos 39 al 45 del texto griego, la maga Circe alerta a Ulises sobre estas encantadoras caníbales. Los versos 158 al 200 precisan que las sirenas viven en prados floridos, en las orillas del mar, lo que parece implicar que no son seres acuáticos. Homero no menciona nada sobre su apariencia, pues únicamente menciona sus voces hechizantes y su naturaleza caníbal. El señor de Durand estima que son autores posteriores a Homero, mitógrafos o comentadores, los que abordaron más ampliamente el tema de las sirenas y describieron sus orígenes y apariencia, a veces de una manera fantasiosa.

Así, después de que los antiguos griegos concibieron a las sirenas como seres aéreos, alados, especie de aves con cabeza de mujer, fue, al parecer, en una época más reciente cuando comenzaron a concebir a las sirenas como seres acuáticos, con cuerpo de mujer rematado con una cola de pez. Algunos mitos (entre ellos el de Perséfone) consideran que los dioses transformaron así a las sirenas y que dicha transformación fue un castigo, resultado de varios fracasos de su magia.



El castillo de Lusiñán, cuya leyenda atribuye la construcción al hada Melusina, a la que se ve sobrevolando la torre Poitevine. Según una miniatura de las Muy bellas horas del duque de Berry.

La idea de las sirenas con cola de pez no se limitó a los tiempos de la antigüedad clásica. Persistió, sobrevivió y se incorporó a las tradiciones populares de la Europa occidental de la Edad Media. (En la Bretaña celta, las sirenas son "Morganas", que según Sébillot (1905, t. 2, p. 35), no se considera que tengan cola de pez). En Francia, la sirena se convirtió en el hada Melusina, que era conocida, en diversas provincias y que podía ser benévola o nefasta (Sébillot, *ibid.*, pp. 31-38). Melusina era particularmente respetada en Poitou, donde se decía que ella había construido mágicamente, en una noche, el magnífico castillo de Lusiñán. Después, permaneció como protectora de la familia de dicho apellido, familia que se distinguió durante las Cruzadas, hasta el punto de contar con reyes de Chipre y de Jerusalén. Una novela caballeresca, escrita en latín, en el siglo XIV, por Jean d´Arras, fue leída y apreciada en toda la Europa de entonces. Ésta dio a conocer la leyenda de la Melusina hasta Polonia y Rusia, como lo demostró recientemente Eliza Malek (2002). Melusina fue incluso representada en el arte heráldico. El hada Melusina permaneció como un elemento vivo del folclor de Poitou. En este lugar, quizá aún haya panaderos que no se olvidan de preparar, para los días de mercado, pequeñas galletas que representan a la "Melusina", con su cola de pez (Traver, 1944, p. 171-172).

El español conservó la palabra latina "sirena" y las creencias anexas. Los conquistadores españoles del siglo XVI aportaron a México sus recuerdos sobre la sirena con cola de pez, que las creencias indígenas de varias regiones adoptaron. Los nahuas de la Sierra de Puebla dicen que la Sirena era la Dama del Agua y que también le decían *Malintzin* o Malinche. Según Galinier (1990, pp. 582-593), los otomíes de la sierra le dicen a la sirena *Hmuthe*, que quiere decir "espíritu del agua" o "diosa del agua". Nadine Béligand (1998) nos relata que los otomíes de la cuenca del río Lerma, en el Estado de México, veneraban a una pareja de sirenas llamadas Sireno y Sirena y que los

consideraban como los espíritus de este río, pero también como espíritus del agua en general.

Los informantes totonacos de Alain Ichon únicamente veían el aspecto destructor de la sirena. Consideraban, entonces, que no debía recibir ningún culto u ofrenda. Pero no ocurre lo mismo con los tepehuas actuales, vecinos y parientes de los totonacos. Efectivamente, R. Williams García (1972, p. 182) nos comenta que estos tepehuas consideran que la sirena merece un culto, pues ella puede ser útil o nefasta, dependiendo de las circunstancias. Después de lluvias torrenciales o después de inundaciones, los tepehuas consideran necesario practicar, en honor a ésta, ritos destinados a evitar el regreso de desastres parecidos. Estos ritos se deben llevar a cabo a orillas de un lago. Se echan al agua ofrendas de comida. Se arrojan también pequeñas ropas en miniatura, de algodón, quizá símbolos del agua o de las nubes.

i) *La Dama del Agua Salada del mar Oriental*

Ichon (1969, pp. 119-120) citó un mito de los totonacos del norte, que es muy conocido en toda la Sierra Norte de Puebla y también en la Huasteca. Es la historia de una Dama del Agua Salada, a la que en realidad no confunden con la sirena. Nacida en el mar Oriental, vino a casarse con un gran señor cuyo dominio se encontraba en tierra firme y ella le enseñó a conocer y a apreciar los alimentos salados. Pero fue sorprendida cuando, para tal propósito, usaba el agua que acababa de utilizar para lavarse el cuerpo, sobre todo las axilas. Al verse despreciada, sintió vergüenza de sí misma y fue a refugiarse al mar, en donde permanece aún.

j) *El Viejo Trueno del océano Oriental en las creencias del norte de la sierra*

Todos los indios del norte de la Sierra de Puebla (excepto quizá los otomíes llegados recientemente del valle de México) creen que en el fondo del mar Oriental vive un ser sobrenatural extremadamente poderoso, el Señor del Agua y del Rayo. Es el viejo Huehuentzi de los nahuas, el Aktzini de los totonacos y el Sini de los tepehuas. Los totonacos del norte dicen que es el pilar oriental del mundo (Ichon, 1969, p. 108). Es el jefe de los pequeños truenos a los que manda regar la tierra. Es el señor de la temporada de lluvias y al que, como tal, lo confunden con san Juan Bautista quien, al igual que él, tiene su fiesta el 24 de junio de cada año. En este papel, tiene por compañero y auxiliar a un guajolote mítico gigante. A menudo lo asimilan al inmenso cocodrilo mítico llamado por los nahuas Acipaquihtle, que es la imagen de la Tierra flotante en medio de las aguas primordiales. Recordemos de paso, que a este monstruo le decían Cipactli en náhuatl clásico y que había dado su nombre al primero de los 20 días del calendario adivinatorio, día al que los nahuas actuales de Cuaxicala y de los pueblos vecinos siguen llamando Cipactonalli.

El Viejo Trueno o Gran Trueno, cercano al Muxi de los huastecos, es objeto de mitos

en las lenguas totonaca, tepehua y náhuatl del norte de la Sierra de Puebla, como ya lo hemos mencionado en nuestro capítulo XVI (pp. 422-424) sobre la formación del mundo. En los mitos totonacos que recabamos en Ozomatlán y Tepetzintla aparece primero con la forma de un ser mundialmente poderoso, que se había encargado de remodelar la superficie de la Tierra, que había quedado completamente plana después del Diluvio. De esta manera, creó cerros, valles y ríos, lo que hizo posible la vida, en su forma más antigua, que era la del gran bosque poblado de animales salvajes.

Un mito totonaco citado por Ichon (1969, pp. 108-111), muestra a san Juan-Aktzini como el señor de este mundo salvaje. Él mismo es descrito como un gran cazador, perezoso, negligente y ya aficionado a la bebida. Pero es también un ser superior benevolente, una especie de héroe cultural que arde en deseos de alimentar mejor a los hombres, los cuales siguen viviendo de la caza y la recolección. Bajo su dirección, todos los animales (hasta las hormigas) son puestos a trabajar, desbrozando un pedazo de bosque. A falta de maíz, estos animales siembran plantas que san Juan les proporciona y que son todas plantas "de la tierra", susceptibles de dar raíces o tubérculos comestibles. Habiendo contribuido así a alimentar a todos los seres vivos, Aktzini adquiere desde entonces el papel de un espíritu favorecedor y recibe ofrendas de su parte.

En los mitos posteriores, citados por Ichon (1969, pp. 112-115) o recabados por nosotros, Aktzini aparece como alguien ya muy entrado en años. Envejeció mal y ya no es más que un viejo borracho, brutal y ruidoso. En sus crisis de alcoholismo, grita tan fuerte que los niños mueren y los adultos se vuelven sordos. Entonces, los pequeños truenos deciden apartarlo, deshacerse de él. Hemos contado en el capítulo XVI (p. 422), cómo logran engañarlo y hacerlo caer hasta el fondo del mar, donde lo mantienen amarrado de su larga cabellera. Las creencias populares actuales admiten que, de ahí en adelante, él permaneció allí, acostado en el suelo submarino, sin poder hacer nada más que gritar. Desde entonces, ya no es más que un viejo inválido, al que le dicen en náhuatl Huehuentzi, el Gran Viejo.

Aunque viejo y débil, el Gran Trueno, Aktzini, o san Juan era en cierta medida, el señor del mundo terrestre. Pero perdió lo que le quedaba de supremacía el día en que fue superado por el joven Sol, asimilado a Jesucristo, y que, al alcanzar la cima del cielo, se convirtió en el dios del universo entero. Un mito totonaco, publicado por Isabel Kelly (1966, p. 397) nos dice que el Gran Trueno es hasta nuestros días el enemigo de aquel que lo excluyó. Cada mañana intenta impedir que salga el Sol, poniéndo obstáculos en su paso por las aguas del mar del Oriente. Pero el astro del día siempre logra pasar con la ayuda del Lucero de la Mañana.

k) *Los ciclos míticos de Aktzini, el Gran Trueno*

Visto desde otro ángulo, el Gran Trueno es, antes que nada, el ser mundial que renace cada año para una nueva vida, cuya duración será la del ciclo anual de la vida del mundo, ese mundo con el que se identifica. Regresa a la existencia hacia el 24 de diciembre,

época del solsticio de invierno, en el periodo de frío y sequía, cuando la lluvia es escasa y la vegetación está en reposo. Es, entonces, como un recién nacido, pero en el transcurso de los meses siguientes, cuando la naturaleza despierta, pasa por la infancia, después por la adolescencia, hasta convertirse en un hombre adulto. En junio, cuenta con todas sus fuerzas y quisiera poder celebrar ruidosamente la llegada de su temporada de lluvias y de renovación de la vegetación. Lo que desearía, sobre todo, sería crear una terrible tempestad de viento, lluvia y truenos para celebrar dignamente su fiesta el 24 de junio, día de san Juan Bautista y del solsticio de verano. Pero se encuentra inmovilizado y no puede más que gritar con todas sus fuerzas. Son esos gritos de relámpago, emitidos desde el fondo del mar, los que se escuchan, a pesar de la distancia, en todo el mundo. Como sus excesos son conocidos por todos, existiría temor de escucharlo desatarse verdaderamente, con su voz estentórea, sus tempestades y el rayo. Pero se halla completamente aislado y le esconden el día de su fiesta. Cuando finalmente se da cuenta de esto, quiere festejarlo en grande, pero ya es demasiado tarde: sus fuerzas han comenzado a declinar y los estragos que puede provocar son más limitados.

En el transcurso de los últimos seis meses del año, san Juan-Aktzini envejece, se debilita y se hunde en el alcoholismo. Es entonces el otoño del mundo. La vegetación entra poco a poco en reposo hasta su renovación, que comenzará nuevamente a finales de diciembre.

Este gran personaje mítico es conocido en toda la sierra, pero la importancia de su culto alcanza su punto máximo en el pueblo náhuatl de Xicotepec, donde es patrono y lo conocen por el nombre español e indígena de san Juan Techachalco. La palabra *Techachalco* al parecer evoca a las gotas de agua que, en la época prehispánica, eran simbolizadas por las pequeñas cuentas de jadeíta verde o *chalchihuitl*. Ya hemos descrito en nuestro capítulo IX (pp. 191-193), esta fiesta del solsticio de verano, cuyo recuerdo sigue vivo en Xicotepec y en San Agustín, e incluso hasta en pueblos totonacos tan lejanos como Tepetzintla.

El carácter complejo del Gran Señor del fondo del mar Oriental proviene, sobre todo, de que es considerado como un ser vivo que cambia sin cesar, creciendo y después envejeciendo en el transcurso de su existencia. Además, dichos cambios se realizan en el transcurso de dos ciclos de vida de distinta duración: el ciclo de un año de vegetación y el ciclo de la duración de una vida humana.

Ichon (1969, p. 115) comparó el san Juan-Aktzini de los totonacos actuales del norte con el Tláloc de los antiguos aztecas, que era también un dios de la tierra, el agua, la lluvia y el rayo. Pero los aztecas, gente del altiplano del centro de México, tan sólo tenían una idea algo lejana sobre el mar Oriental y sobre la poderosa vegetación de las regiones contiguas a la costa del Atlántico.

De hecho, la noción de un Gran Señor del Mar y del Rayo es sobre todo esencial para los pueblos de tierras bajas, tropicales, de la costa del Atlántico y de algunos cerros contiguos como los de la Sierra de Puebla. Nosotros pensamos particularmente en el gran Mâmlâb o Muxi de los huastecos, en el Señor de los Truenos de los mazatecos, así como

en el Rayo Viejo de los nahuas y de los popolocas del norte del Istmo de Tehuantepec. Pero no encontramos ningún personaje de este tipo en las creencias de los otomíes de la sierra, gente que llegó recientemente del centro de México.

Un personaje mítico tan polimorfo como el Gran Trueno no es fácil de identificar en el estatuario de la Huasteca y las regiones vecinas. Lo más que podemos suponer es que sea el que estaría representado por el personaje masculino de la estela-estatua núm. 1 de Tamtok. Efectivamente, al reverso de dicha estela-estatua está gravada la silueta de la cola de un tiburón que podría referirse al personaje en cuestión como el señor de las aguas del océano (Guy y Claude Stresser-Péan, *Tamtok,* vol. II, 2005).

l) *El Gran Señor del Mar en las creencias de los nahuas del sur de la sierra*

En el sur de la sierra, los nahuas que hablan el dialecto nahuat llamado olmeca-mexicano creen también que en el fondo del mar Oriental vive un gran Señor del Agua y el Rayo, asimilado a san Juan Bautista, y cuya fiesta se celebra el día del solsticio de verano. También le dicen Huehuentzi en Cuetzalan, en donde la influencia del norte de la sierra es sensible. Pero más al sur, en Yaonahuac y cerca de Zacapoaxtla, le dicen Nanahuatzin: "el venerable granoso", nombre que los mitos aztecas le dan al héroe que sufre de alguna enfermedad de la piel, quien se avienta al fuego para convertirse en el Sol. En Huitzilán y en la región de Tetela, en el suroeste, la palabra *Nanahuatzin* se convierte en *Nanahuet*. Un mito nahua, recabado en Huitzilán por Taggart (1983, p. 211), cuenta que Nanahuatzin vivía primero sobre el cerro sagrado llamado *Cozoltepet* ("Cerro de los camarones"), desde donde enviaba inundaciones a las cercanías y se hacía indeseable. Sus asistentes, los pequeños truenos, lo llevaron después río abajo y lo acercaron a la costa, siguiendo el valle del río Cempoala. Estas descripciones se complementan actualmente con información de los indios de Yaonahuac, que estipulan que Nanahuatzin ahora vive en el mar del este, o del noreste (Taggart, 1983, p. 265). Estos mitos no hacen mención de que esté encadenado en el fondo del mar y no estipulan que renazca para rejuvenecer. Por el hecho de su situación geográfica más meridional, los nahuas del sur de la sierra no saben del "Cerro Desquebrajado" que antaño se elevaba hasta el cielo en las planicies de la región de Chicontepec, al norte de la Sierra de Puebla. Pero cuentan que Nanahuatzin (o Nanahuet) partió un "cerro granero" *Cuezcomatepet*, en el que las hormigas escondían el maíz que había sido cosechado por el joven héroe inventor de la agricultura.

m) *El gran guajolote del agua, en el fondo del mar Oriental*

Ya hemos mencionado que el Gran Señor del fondo del mar Oriental tenía cerca de él a un gigantesco guajolote mítico que también se encargaba de anunciar ruidosamente la llegada de la temporada de lluvias. Se dice que este guajolote cloquea esponjándose y rascando el suelo con la punta de sus alas. De esta manera produce ruidos de trueno que retumban por todo el mundo y llaman a las almas de los ahogados. Este guajolote es

conocido por todos los nahuas del sur de la sierra como *Ahuehuehcho*, que quiere decir "el guajolote del agua" o simplemente: "el muy viejo del agua". Es igualmente conocido en el norte de la sierra, particularmente entre los totonacos de Ozomatlán y Tepetzintla. Este guajolote de las aguas se encuentra bajo las órdenes del Gran Señor del Mar. A veces parece confundirse con él hasta ser en cierto modo su doble. Pero otras informaciones, en cambio, parecen afirmar lo contrario, al decir que el Gran Anciano hace llover, mientras el guajolote se opondría a la lluvia, lo que parece poco probable.

Diversas creencias actuales hacen pensar que las grandes tormentas de viento y lluvia se deben a guajolotes míticos, según varios pueblos indígenas de la vertiente atlántica de México. Tal sería el caso de los mixes, según Miller (1956, p. 112), de los chinantecos, según Weitlaner (1977, pp. 97-98) y de los popolacas del Istmo de Tehuantepec, según Foster (1945, p. 193). Los mazatecos creen que el guajolote que vive en el fondo del mar es el subordinado y el protegido del Gran Señor de los Truenos, con la misma ubicación. Este guajolote es considerado por los mazatecos como el protector divino de todos los campos de maíz. Se pretende que en el comienzo de la temporada de lluvias, sus terribles cloqueos se dirijan a los hombres y les ordene la ejecución de ritos de fertilidad para los campos cultivados. Álvaro Estrada (1977, p. 34-35), dio a conocer al gran público el guajolote sagrado de los mazatecos, al que le atribuyen la muerte de Crisanto Fabiano, padre de María Sabina, la famosa sacerdotisa de los hongos alucinógenos, informante de Gordon Wasson. Cri-santo habría sido castigado por el guajolote pues había incendiado de manera involuntaria una parte de un campo de maíz sagrado. Murió de ganglios purulentos que se formaron y desarrollaron alrededor del cuello hasta darle la apariencia de un guajolote lleno de sus carúnculas.

El simbolismo acuático del guajolote puede parecer inesperado, pero parece haber estado muy extendido en parte del Nuevo Mundo. Seler (1963, t. II, p. 75), que identifica dicho simbolismo entre los hopis y los zuñis del suroeste de los Estados Unidos, añade que los antiguos aztecas consideraban al guajolote como un símbolo de Tláloc, dios de la lluvia. El mismo autor (1963, t. I, p. 183) menciona que al día 18 del calendario adivinatorio azteca se le decía *Tecpatl*, "cuchillo de pedernal". Ahora bien, en el *Códice Vaticanus 3773* (f. 93), dicho día está representado por una guajolota mítica llamada *Chalchiuhtotolin*, palabra que significa: "guajolota de jadeíta". La verdadera jadeíta, *chalchihuitl*, es un mineral de un hermoso color verde y su simbolismo era cercano o idéntico al del agua. La diosa azteca llamada Chalchiuhtotolin presidía la diecisieteava trecena de días del calendario adivinatorio. Dicha trecena comenzaba con el día 1-Agua, *ce-Atl*, como lo podemos observar en la página 64 del *Códice Borgia* y en el folio 65 del *Códice Vaticanus 3773*. Pero Guilhem Olivier (1997, p. 138) ha demostrado que Chalchiuhtotolin era también uno de los aspectos del gran dios Tezcatlipoca.

n) *San Juan Bautista o Aktzini, Señor del Agua y el Relámpago, fue el primer héroe cultural del norte de la sierra, antes de ser enviado al fondo del mar*

El héroe cultural benefactor es un personaje esencial de los mitos del norte de la sierra.

El que desempeña este papel es esencialmente, el espíritu del dios del maíz, tal como lo veremos más adelante. Pero al principio el héroe aparece en forma de Aktzini o san Juan Bautista, Señor del Agua y el Rayo, antes de ser enviado al fondo del mar Oriental. Los mitos cosmogónicos totonacos que recabamos en Tepetzintla y citados en el capítulo XVI (p. 422), nos mencionan que Aktzini, inmediatamente después del Diluvio, volvió habitable el mundo, esculpiendo en él relieves y valles a través de los cuales pudieran escurrir las aguas. Posteriormente, según los informantes de Ichon, creó, para el bien de todos, las plantas con tubérculos y raíces comestibles. Habría incluso hecho un campo de maíz. La última tarea benéfica de san Juan Bautista Aktzini fue la de haber aceptado destruir él mismo, de un gran testarazo, el cerro maldito por el cual seres maléficos descendían del cielo a la tierra para llevar a cabo aquí sus malas acciones. Aktzini puede, entonces, ser considerado como aquel que fue, en su juventud, el primer héroe civilizador y benefactor de las tradiciones indígenas del norte de la sierra. Le siguió en este papel el espíritu dios del maíz, finalmente identificado con 9-Viento, ahí donde sobrevive el recuerdo del antiguo calendario.



El guajolote chalchiuhtotolin *y el glifo del día* Tecpatl. Códice Vaticanus, *3773, f. 93.*

3. El espíritu o dios del maíz, gran héroe cultural de la Sierra de Puebla

El joven espíritu del maíz es el personaje más amado y cautivador de las creencias indígenas de la sierra. Ichon (1969, p. 80) se sorprendió ante el hecho de que sus informantes totonacos no dudaran en llamarlo el "dios del maíz". Este héroe fue quien

forjó a la humanidad actual al enseñarle la agricultura, la vida sedentaria y la práctica de la religión. Lo consideran como el precursor del Sol y, a veces, es confundido con Jesucristo.

a) *Mitos del norte de la sierra*

En las versiones del norte, que son las más completas y que ya hemos presentado en el capítulo XVI (pp. 425-428), el héroe del maíz viene al mundo en un entorno humano de salvajes cazadores y recolectores, semejantes a los chichimecas. Tiene una especie de precursor en la persona de su padre, que inventa la música. A este artista, que se volvió sospechoso para las autoridades de entonces, le dan muerte incluso antes del nacimiento de su hijo. Éste, convertido en adulto, busca los huesos de su padre, lo resucita e intenta en vano convencerlo de abandonar la vida de cazador. El joven héroe de la vida agrícola se tropieza con la oposición de los pequeños señores del trueno que dominaban a los hombres de entonces, que seguían siendo salvajes. Pero sus poderes mágicos le permiten vencer a sus enemigos en diversas pruebas de prestigio, particularmente el juego de pelota. Logra incluso transformar a estos mediocres, "guías de las nubes", en auxiliares de la agricultura, pues él les distribuye los pedazos de la lengua del cocodrilo mítico, es decir, el poder del rayo que hace fecundas las lluvias de tormenta del verano. Crea el maíz y la agricultura del maíz, lo que libera a los hombres del espectro de la hambruna. Pero, como él sabe que las plantas cultivadas están a merced de los caprichos de la lluvia o de las heladas, enseña a los hombres la práctica de la religión, para permitirles pedir ayuda al mundo sobrenatural. Le encarga incluso a su propia madre que complete su obra, velando por la ejecución de las ceremonias necesarias, con sus ritos, su música y sus cantos. La religión creada de esta manera es la coronación de la vida civilizada.

b) *Mitos del sur de la sierra*

Las versiones actuales recabadas en Tzinacapan (cerca de Cuetzalan), Yaonahuac y Huitzilán, entre los nahuas del sur de la sierra, completan los datos que acabamos de resumir. Ya las hemos analizado en el capítulo XVI (p. 410). En este lugar, a menudo llaman al héroe del maíz Centeopil, "joven dios del maíz", nombre que no figura en los documentos antiguos, tal como nos lo confirmó Guilhem Olivier. Con la ayuda de los animales salvajes, Centeopil desbroza un pedazo de bosque y siembra maíz en él. Pone entonces su cosecha en un granero que se transforma después de un cerro llamado *Tonacatepet*, donde hay hormigas que vigilan el maíz. Los pequeños señores del trueno y las nubes, que entonces sufrían de hambre, siguen a las hormigas y terminan localizando la valiosa cosecha. Consiguen obtenerla con la ayuda del gran Nanahuatzin, Señor del Rayo, que parte el cerro-granero y se la entrega.

Una versión recabada en Yaonahuac por Taggart (1983, p. 89) contiene un breve, pero precioso párrafo donde se menciona que el joven héroe del maíz, después de haber escondido su cosecha en el cerro-granero, se despidió de los animales que lo habían

ayudado. Les dijo que estaba obligado a partir para cumplir con otra tarea, pero que pronto regresaría con la luz. Y, efectivamente, cuando regresó, lo hizo convertido en el Sol, la luz del mundo.

c) *El* Topiltzin Quetzalcóatl *tolteca puede compararse con el héroe del maíz de la sierra*

Los mitos del héroe del maíz recabados en nuestros días en la sierra son visiblemente similares a antiguos mitos toltecas, cuyo personaje esencial es un hombre divino llamado Topiltzin Quetzalcóatl, Nuestro Señor la Serpiente Emplumada. Dicho héroe llevaba el nombre del dios Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, y se identificaba con él. Pero al mismo dios Quetzalcóatl lo confundían con el joven dios azteca del maíz, Centéotl, pues este decía: ni Centeotl, ni Quetzalcóatl, "yo soy Centéotl y soy Quetzalcóatl", en un texto de Ruiz de Alarcón traducido por Garibay (1954, t. II, pp. 117-118).

Los *Anales de Cuauhtitlán* (1945, pp. 4-7) nos dicen que Topiltzin-Quetzalcóatl nació huérfano en un año *Ce-Acatl*, 1-Caña. Habían asesinado a su padre poco antes y su madre murió al traerlo al mundo. Desde la edad de nueve años, el joven Quetzalcóatl buscó y exhumó los huesos de su padre, al que después le rindió culto. Al convertirse en rey, Quetzalcóatl estableció su capital en Tula, de la que fue largo tiempo el soberano más ejemplar. Bajo su reino, Tula fue una ciudad modelo, poderosa y rica, dominada por templos imponentes, en medio de campos fértiles. Ahí se practicaban todas las técnicas, se cultivaban las artes y las ciencias. Quetzalcóatl mismo era un rey-sacerdote, ejemplo de todas las virtudes sacerdotales. Pero, más tarde, se hizo viejo, perdió el control de su conducta, se dejó tentar por brujos hostiles y acabó cometiendo las faltas más graves. Fue obligado a abandonar la ciudad sagrada, que también había caído en una profunda decadencia. Se fue de ahí, hacia el Este, hasta llegar a *Tlillan-Tlapallan*, la región del sol naciente, en los confines del mundo, donde él mismo se prendió fuego en una hoguera. Fue su apoteosis, dado que, después de haber pasado cuatro días en la región de los muertos, reapareció como un dios, con la forma del Lucero de la Mañana, la que antecede al sol naciente.

La *Leyenda de los soles* publicada en 1945 (pp. 120-121) atribuye a Quetzalcóatl algunas hazañas suplementarias, igualmente confirmadas por los *Códices Matritenses* de Sahagún. Cuando, después del Diluvio, descendió a los infiernos llamados *Mictlan*, trajo de ahí los huesos de los muertos de antaño. Los mandó moler y, con la pasta así obtenida, moldeó el cuerpo de los nuevos hombres, para el servicio de los dioses. Como estos hombres no tenían nada que comer, Quetzalcóatl buscó y descubrió dónde estaba el maíz, que las hormigas escondían en el cerro llamado *Tonacatepetl*. Logró, finalmente, que Nanahuatl, señor del rayo, rompiera este cerro, lo que liberó el maíz para los dioses y para los hombres.

4. QUETZALCÓATL, 9-VIENTO, HÉROE CULTURAL DE UNA PARTE DE LA SIERRA

a) *9-Viento, héroe cultural civilizador*

En varios pueblos totonacos o nahuas del municipio de Huauchinango y sus alrededores, donde sobrevive el culto a un héroe cultural civilizador, dicho personaje sobrenatural es invocado con el nombre de 9-Viento, con el de *ak'najatza yūn* en totonaco y con el de *chicnahui-ehecatl* o *chicnahui-yeyecatl* en náhuatl. Tal nombre y tal culto evidentemente no son posibles y explicables más que en los lugares donde persiste la práctica, o al menos el recuerdo, del antiguo calendario de origen prehispánico, según el cual cada individuo, incluso divino, usaba el nombre de su día de nacimiento, como ya lo hemos mencionado en el capítulo XV (pp. 362-366). Tepetzintla, donde se habla totonaco, es el único pueblo donde se sigue usando tal calendario prehispánico, al menos de manera parcial. Ozomatlán, del que Tepetzintla era antes una dependencia, abandonó este calendario hacia 1950, pero conserva un recuerdo muy vivo de él. Dicho recuerdo se encuentra igualmente presente en la mente de muchas personas mayores de varios pueblos nahuas de los alrededores, como Cuaxicala y Tenahuatlán. Otros pueblos nahuas o totonacos, como Cuahueyatla, Cececapa, Ayohuizcuautla, Matlaluca, San Agustín, Xicotepec y Coacuila sólo guardan un recuerdo lejano y vago del calendario, pero no han olvidado el nombre de 9-Viento.

Recabamos lo esencial de la historia de 9-Viento en los pueblos totonacos de Ozomatlán y Tepetzintla. Esta historia está emparentada estrechamente con los otros mitos del maíz que ya hemos estudiado en el capítulo XVI (pp. 425-436). Difiere sin embargo en el hecho de que, según esta tradición, 9-Viento fue traído al mundo con la forma de una piedra plana. Veremos más adelante que en la versión prehispánica del *Códice Vindobonensis*, esta piedra es un gran cuchillo de sacrificio de pedernal. La piedra del mito de los totonacos se convirtió en un bebé al que recogieron y educaron los ratones y que acabó convirtiéndose en un héroe dotado con poderes mágicos inmensos. Dicho héroe creó el maíz y lo sembró junto con otras plantas comestibles en un campo que él había desbrozado con la ayuda de los animales salvajes. Puso su cosecha en un granero que se petrificó y que después se transformó en un cerro. Pero los pequeños truenos, que tenían hambre, supieron convencer a su jefe, el gran Señor del Rayo, para que partiera dicho cerro, lo que les permitió apoderarse del maíz. Debe recordarse también, que 9-Viento había puesto todos sus poderes al servicio de un objetivo esencial que era transformar a los hombres salvajes de entonces en agricultores sedentarios, salvados del hambre y la subalimentación. Después de haberlos enseñado a cultivar el maíz, les mostró cómo llevar a cabo los ritos para obtener de Dios y de los "espíritus" la protección de sus cosechas. Por haber creado de esta manera la vida civilizada y la práctica de la religión, fue el gran precursor de Cristo-Sol.

Los relatos que nos contaron en Ozomatlán difieren de los mitos del héroe del maíz de los totonacos del norte y de los tepehuas, pues no brindan detalles sobre lo que hizo 9-Viento para enseñarles a los hombres la práctica de la religión y permitirles tratar con el mundo sobrenatural. Pero los informantes que nos compartieron estos datos eran, en su

mayoría, muy católicos y no se preocupaban, tal vez, por recordar esos detalles concernientes sobre todo a las creencias tradicionales. Por el contrario, en una versión muy cristianizada sobre los mismos mitos, 9-Viento se convierte en Juan Diego, el indio que se convirtio en portavoz de la virgen de Guadalupe, en el Tepeyac.

b) *9-Viento como señor de Tepetzintla e hijo del señor de Ozomatlán*

Los totonacos de Tepetzintla dicen que 9-Viento es el protector y el señor de su pueblo. Es incluso su alma, pues está presente material y místicamente con la forma del gran tambor vertical sagrado y de las dos pirámides prehispánicas, igualmente sagradas. En este papel local eminente, 9-Viento es asimilado a san Juan Techachalco, el mítico patrono de la ciudad de Xicotepec, considerado él mismo como una emanación del gran Señor del Agua y el Rayo del mar Oriental. Como patrono de Tepetzintla, a 9-Viento no lo conciben con la forma mezquina de un ratón: él tiene su lugar entre los señores de los cerros y de las nubes de tormenta. Por otra parte, es lo que confirman las tradiciones actuales de Ozomatlán, el antiguo pueblo soberano, del que Tepetzintla aún dependía hasta hace poco. La gente de Ozomatlán dice, efectivamente, que su pueblo le pertenece a un señor o espíritu masculino de un cerro contiguo llamado La Señora Loma, *Xinola Sipij*. A dicho espíritu lo llaman 13-Viento y lo consideran el padre de 9-Viento, tal como lo señalamos antes en el capítulo VII (p. 137), a propósito del culto a los cerros.

c) *Diversos beneficios de 9-Viento*

Según las tradiciones de Tepetzintla, 9-Viento ha sido, desde tiempos muy antiguos, un gran benefactor de los hombres e incluso del mundo entero. Dichos mitos cuentan, en efecto, como ya lo hemos señalado, que el Diluvio universal niveló la tierra hasta el punto de volverla perfectamente plana. Entonces intervino 9-Viento, que fue, se dice, el "albañil de Dios", pues él supo modelar o esculpir los cerros y los valles. Gracias a él los ríos pudieron correr, lo que permitió a los hombres vivir normalmente. Además, los seres vivos no acuáticos habían desaparecido, por lo que fue necesario que 9-Viento volviera a crear las plantas, los árboles y los animales. Dichos mitos de Tepetzintla atribuyen a 9-Viento los beneficios que los totonacos del norte atribuyen al gran Señor del Agua y del Rayo que ellos llaman Aktzini. El mundo así renovado por 9-Viento se convirtió en el dominio de los hombres de entonces, que eran salvajes que vivían de la caza y la recolección, dominados brutalmente por los pequeños señores del trueno. Esto continuó hasta que 9-Viento creó el maíz y domó a los pequeños truenos y logró organizar la vida agrícola, sedentaria y civilizada, con la práctica de la religión. Finalmente, el Sol subió al cielo y Jesucristo se convirtió en el Señor del mundo, que fue cristiano a partir de ese momento. Para terminar, 9-Viento apareció entre los hombres con la forma de Juan Diego, y gracias a él pudo organizarse el culto a la virgen de Guadalupe.

Entre otros beneficios atribuidos a 9-Viento, en Tepetzintla citan los que concedió al pueblo totonaco de Cuauhtepec, del municipio de Tlacuilotepec. Dicho pueblo, que había

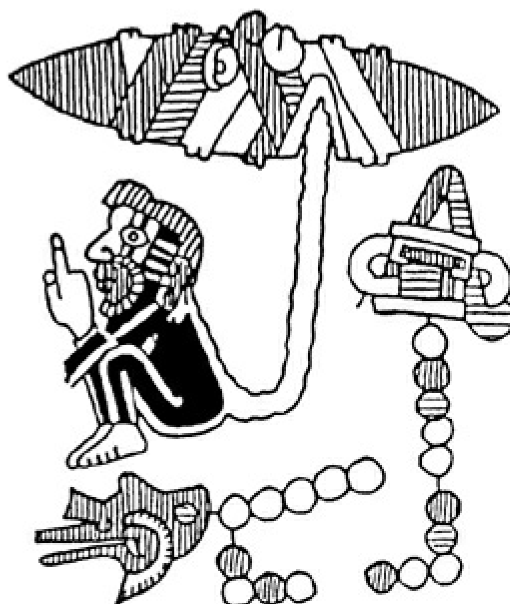
dejado de celebrar su gran fiesta anual, había caído en una verdadera decadencia. Las mujeres ya no tenían hijos y los hombres no dejaban de matarse entre sí. Los adivinos locales, desamparados, recurrieron a 9-Viento, que llegó en persona al lugar. Con su poder moral, hizo que cesaran los asesinatos y que se retomara la celebración de la gran fiesta anual. Finalmente, aportó su sonaja mágica de la fecundidad y, con su propia mano, hizo que sonara a través del pueblo. Las mujeres que la escucharon empezaron de nuevo a tener hijos y Cuauhtepec regresó a la vida. (Notas personales de G. Stresser-Péan.)

d) *Aspectos diversos atribuidos a 9-Viento*

En Tepetzintla y en Ozomatlán existe la tendencia a atribuirle a 9-Viento todo lo que hay de bueno en el mundo. Este juicio favorable es el que predomina ampliamente en la región. Sin embargo, creemos que debemos citar aquí un punto de vista más matizado, que nos proporcionaron en Coacuila, pueblo náhuatl situado al sur de la ciudad de Huauchinango y donde el antiguo calendario está casi olvidado por completo. Ahí, el viejo y prestigioso curandero José Mata considera que 9-Viento tiene un carácter complejo, porque él es el señor del periodo ambiguo del carnaval y porque no es más que uno de los aspectos cambiantes del gran Señor de la Tierra llamado Tlaltecuhtli o Tláloc Tlacatl. En el pueblo náhuatl de Cuaxicala, más cerca de los totonacos y donde el recuerdo del antiguo calendario sigue vivo, solamente nos dijeron que 9-Viento tiene un carácter bastante variable, como la mayoría de los seres sobrenaturales.

e) *9-Viento en el códice mixteco* Vindobonensis

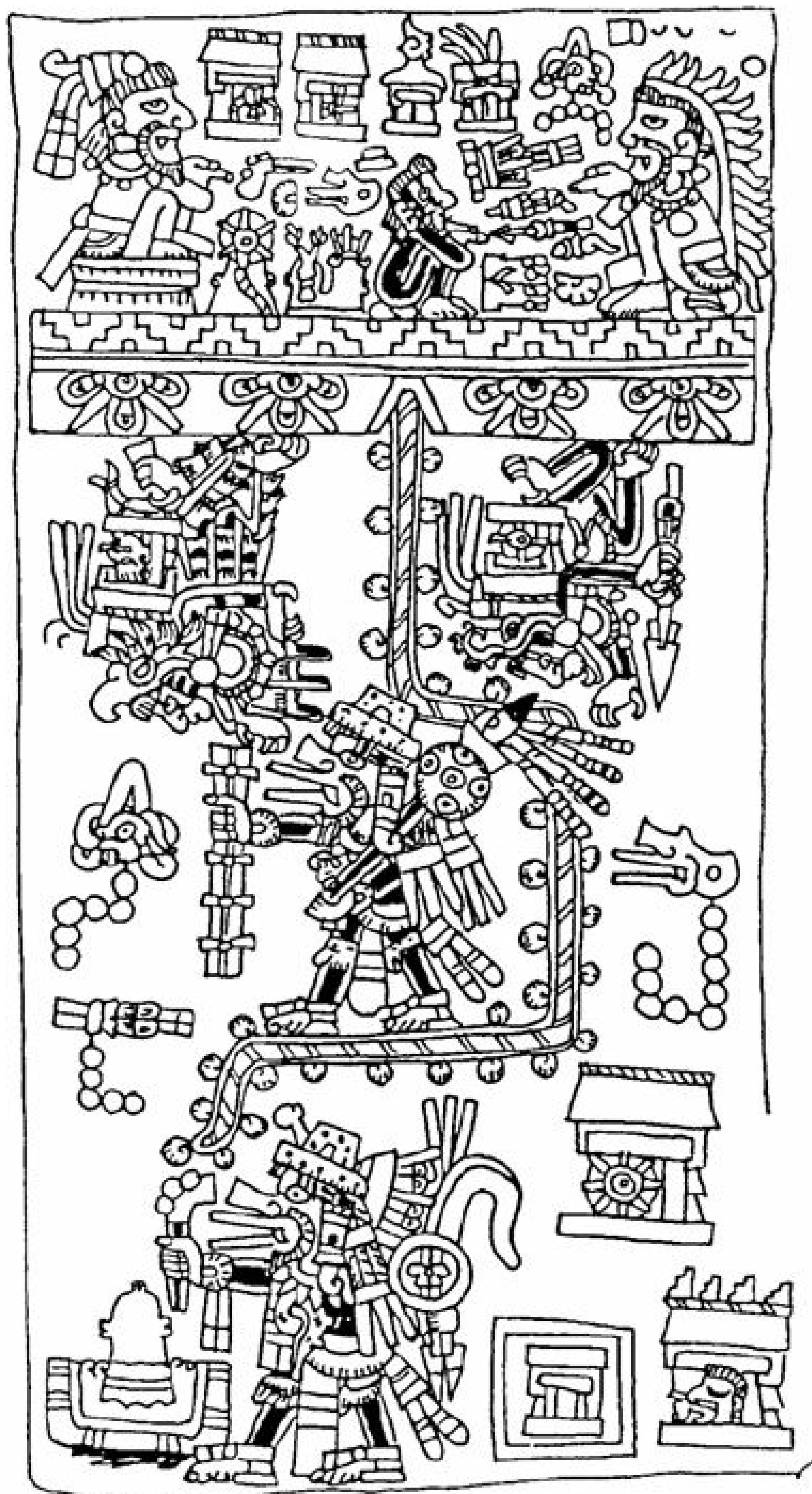
Alfonso Caso, en su gran obra sobre los reyes y reinos de la Mixteca (t. II, 1979, pp. 66-67) mostró que el *Códice Vindobonensis Mexicanus I* presenta, en pictografías, la historia sobre la vida de 9-Viento. En el códice (49-IV), dicho héroe nace en un día 9-Viento del año 10-Casa con la forma de un gran cuchillo de sacrificio de pedernal rojo. Los indios actuales de la sierra, que nos contaron el nacimiento de 9-Viento, no tenían ninguna idea, evidentemente, de lo que podía ser un cuchillo de sacrificio del siglo XVI. Pero tuvieron el mérito de evocar su aspecto, cuando nos hablaron de una “piedra plana roja, alargada, como una piedra para afilar”.



Nacimiento de Quetzalcóatl con forma de cuchillo de pedernal en un día 9-Viento del año 10-Casa. Códice Vindobonensis Mexicanus, *49-iv.*

El mismo códice, en la parte superior de la página 48-III, muestra a 9-Viento recibiendo sus atributos como dios del viento (el Quetzalcóatl-Ehécatl de los aztecas) por parte de los dioses del cielo. Equipado de esta manera, desciende a la tierra para organizar el mundo (Florescano, 1995, pp. 51-52).

Florescano (1995, pp. 48-58) mostró que las páginas 24 a 47 del *Códice Vindobonensis* presentan a 9-Viento en episodios de su papel como héroe cultural de la región mixteca de Apoala. Comienza por separar al cielo de la tierra y sostener el cielo. Después establece dinastías reales, practica ritos, celebra ceremonias religiosas y enciende el fuego nuevo. En resumen, sus actividades son algo similares a las que le atribuyen, hasta nuestros días, los indios de la Sierra de Puebla.



9-Viento enviado a la Tierra con los atributos de Quetzalcóatl-Ehécatl. Códice Vindobonensis Mexicanus, *48-III.*

f) *Menciones sobre 9-Viento por parte de los nahuas del Posclásico*

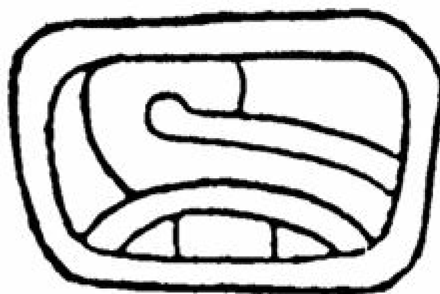
Para todos los nahuas de los tiempos posclásicos, antiguos o recientes, 9-Viento era uno de los nombres del gran dios del viento Quetzalcóatl-Ehécatl. El códice azteca *Telleriano Remensis* (f. 8v) nos dice que este dios había nacido un día 9-Viento. Los nicaraos de Centroamérica, que en el siglo XVI seguían conservando las antiguas tradiciones de los toltecas, le dijeron a fray Francisco de Bobadilla que el dios del aire se llamaba *Chiquinaut hecat*, que quiere decir 9-Viento o 9-Aire (Oviedo, 1851-1855, t. IV, p. 52).

g) *9-Viento en Xochicalco, Teotihuacan y Palenque (época Clásica)*

Alfonso Caso (1967, pp. 158-161 y 164-167) demostró que el personaje que está sentado representado entre los pliegues de la gran serpiente emplumada de la pirámide de Xochicalco no es otro más que Quetzalcóatl, con el nombre de 9-Viento. Está identificado con el numeral 9, acompañado por el glifo "ojo de reptil", que remplaza el glifo azteca del viento *Ehecatl*. Además, el mismo glifo "ojo de reptil", que representa el viento, puede encontrarse en objetos de Teotihuacan de la época Clásica, y hasta en una estela de piedra labrada (Veracruz), que es de la época Preclásica. Dicho glifo es muy polimorfo.



Xochicalco, Estela 1 (Caso, 1967, p. 169).



Placa de ónix de Ixtapaluca (Caso, 1967, p. 158).

El glifo "ojo de reptil" (según A. Caso, 1967).

Incluso, tal como lo recordó Enrique Florescano (1995, p. 48), se menciona a 9-Viento (9-*Ik*) en un texto de glifos mayas grabado en 690 d. C., en Palenque, por el rey Chan Bahlum. Según el desciframiento de este texto, la pareja de divinidades supremas, después de haber separado el cielo de la tierra, habría hecho comenzar el cálculo del tiempo con el día sagrado 4-*Ahau* 8-*Cumku* en el año 3114 antes de nuestra era. Posteriormente, esta misma pareja suprema habría creado a los tres dioses protectores de Palenque, el primero de ellos era 9-Viento, que estaba asociado con el planeta Venus y con la idea del sacrificio por decapitación. Finalmente, y de manera particular, Florescano (*ibid.*, p. 107) demostró que a 9-Viento, llamado en maya 9-*Ik*, lo podían identificar con *Hun Nal Ye*, el joven y hermoso dios del maíz de los mayas de la época Clásica.

h) *9-Viento, precursor de Cristo, es aún venerado en parte de la Sierra de Puebla*

Jacques Lafaye (1974, p. 350) demostró que en el siglo XVI los indios convertidos al cristianismo, pero aún apegados a su pasado, debían sentir la necesidad "de arraigar su presente de neófitos cristianos en las tradiciones heredadas de sus antepasados". De ahí cierta tendencia a cristianizar, por así decirlo, al héroe divino Quetzalcóatl, relacionándolo con la predicación apócrifa de santo Tomás, apóstol de las Indias, a menudo mencionado por los criollos en la literatura de la época colonial.

En nuestros días, los indios del centro de México y de la Sierra de Puebla, que ya no conocieron las plumas verdes del quetzal, han olvidado por completo el nombre de Quetzalcóatl, y la serpiente emplumada no tiene ningún lugar en las creencias de su religión popular tradicional. Pero hemos observado que se consideraba que Quetzalcóatl había nacido un día 9-Viento y que el nombre de este día fue, durante más de 20 siglos, uno de los que usaba este gran dios del viento, que también era el dios del maíz y el gran héroe civilizador. El nombre de 9-Viento ha sobrevivido en náhuatl, en totonaco e incluso en español. Es con el nombre de Quetzalcóatl que sigue siendo conocido hasta nuestros días en parte de la Sierra de Puebla, en donde su culto está aún más vivo que el de los demás seres sobrenaturales de las tradiciones indígenas. Dicha devoción se debe, en buena medida, al hecho de que los nahuas y los totonacos de este sector piensan que 9-Viento fue el precursor de Cristo, dado que enseñó a los hombres la vida agrícola sedentaria y la práctica de la religión, lo que los preparó para recibir el triunfo del Sol, asimilado a Jesucristo.

XX. LA RELIGIÓN POCO SINCRÉTICA DE LOS ÚLTIMOS NAHUAS DEL CENTRO DE MÉXICO

1. ROBERT RICARD

En las conclusiones de su gran obra, Robert Ricard (1933, p. 330), insistió sobre el hecho de que los religiosos evangelizadores del siglo XVI dirigieron sus esfuerzos casi exclusivamente al centro de México, es decir, al valle de México y a la meseta de Puebla-Tlaxcala, con sus prolongaciones hacia el oeste (Michoacán y Jalisco) y hacia el sureste (Oaxaca). Estas regiones, consideradas "esenciales", tenían en común un clima templado, vías de fácil acceso, una densa población fuertemente urbanizada y un uso muy extendido del náhuatl. A partir de 1523-1524, dichas regiones estuvieron en manos de numerosos y bien organizados religiosos, animados con una fe y una abnegación admirables, totalmente apoyados entonces por las autoridades civiles y que fundaron imponentes conventos en casi todos los centros de cierta importancia. Nosotros no podemos más que remitirnos al capítulo I de la presente obra (pp. 20-21), en donde se evocan los métodos apasionados, enérgicos y a menudo despiadados que se usaron durante los primeros años después de la Conquista que permitieron la eliminación del paganismo y después la conversión más o menos total de los indios del centro de México. En 1525 se prendió fuego a los templos paganos y prácticamente se eliminaron a sus sacerdotes por la acción de jóvenes convertidos, formados por los religiosos en sus conventos. Pero los religiosos realizaron, sobre todo, una obra educativa muy general, que a veces era llevada a su máxima expresión por los mejores discípulos. Esta enseñanza apasionada de la nueva religión aplicó el principio de la "tabla rasa", que aspiraba a la eliminación sistemática de casi todas las creencias y prácticas sobrevivientes del pasado religioso indígena. Estas regiones llamadas centrales fueron entonces profundamente cristianizadas y son hasta nuestros días, las más influidas de todo el país por el catolicismo y la Iglesia. En estas regiones centrales, los pocos vestigios de las tradiciones prehispánicas no han podido afectar profundamente, a través del sincretismo, la forma popular regional del catolicismo.

Por el contrario, Ricard (*ibid.*) consideraba que en las regiones marginales de México la evangelización primitiva debió de tropezarse con serios obstáculos derivados, particularmente, de lo accidentado del relieve montañoso, de los peligros del clima, de la variedad y dificultad de las lenguas, etc. Concluye que, sólo en estos lugares, los indios habían podido conservar parte de sus antiguas tradiciones religiosas de origen prehispánico. A su juicio, en estos lugares, dichas tradiciones habían podido mezclarse con las ideas cristianas introducidas por los misioneros y generar formas regionales de sincretismo religioso. Nosotros podemos afirmar ahora que tal fue el caso de la Sierra norte de Puebla, apenas mencionada por Ricard, que no visitó ni conoció más que por un artículo relativamente somero de Vicente Lombardo Toledano. Además, Ricard no usó

más que dos veces (pp. 324 y 335) la palabra "sincretismo", que no le gustaba y que le parecía sinónimo de "religión mixta".

2. SINCRETISMO ACTUAL EN EL CENTRO DE MÉXICO

El punto de vista de Ricard, que acabamos de presentar, publicado en 1933, fue admitido, en aquella época, como la expresión de una verdad bastante evidente. Pero fue parcialmente puesta en tela de juicio, en lo concerniente a sus ideas respecto al centro de México, por un opúsculo de William Madsen (1957), titulado *Christo Paganism, a Study of Religious Syncretism*. Dicha obra presentaba, primeramente, una descripción detallada de la religión popular de los indios nahuas de San Francisco Tecospa, cerca de Milpa Alta. Este pueblo, ubicado a unos 30 km al sureste de la ciudad de México, se encuentra en una parte de la región más antigua y profundamente cristianizada por los franciscanos del siglo XVI.

3. LOS ÚLTIMOS NAHUAS DE LOS ALREDEDORES DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Madsen causó asombro pues, en 1957, al igual que en nuestros días, se admitía muy comúnmente que ya casi no había indios en el valle de México. Los nahuas de Teotihuacan y sus alrededores, que Gamio estudió en los años 1920, habían olvidado su antigua lengua y ya no se les podía considerar indios. Historiadores y etnólogos de mediados del siglo XX sabían, ciertamente, que aún existían indios que hablaban náhuatl al sur del Distrito Federal, pero no se imaginaban que hubieran podido conservar creencias religiosas tan particulares como para ser merecedores de un estudio serio y profundo como el de Madsen.

En nuestros días, el uso del náhuatl sigue aún vigente en Milpa Alta y en los pueblos de la delegación de dicho nombre, entre los cuales el principal es Santa Ana Tlacotenco. Por otro lado, la comunidad de Xochimilco, ubicada a unos 15 km más al noroeste, fue por mucho tiempo un poderoso centro náhuatl que conservó parte de su autonomía y su carácter indígena hasta el transcurso del siglo XIX. Pero, en la actualidad, Xochimilco está por olvidar el uso del náhuatl y sus tradiciones no fueron suficientemente estudiadas cuando aún hubiera sido posible hacerlo. Agreguemos que, para completar la zona del centro de México donde sobrevive el náhuatl, es conveniente incluir el pueblo de Tepoztlán, que se localiza en el estado de Morelos, pero que conserva lazos muy fuertes con Milpa Alta y Xochimilco.

Desde hace mucho tiempo, los últimos nahuas del sur del centro de México han llamado la atención de lingüistas y etnólogos. Antes del fin del siglo XIX, Mariano Jacobo Rojas, miembro cultivado de una familia de notables de Tepoztlán, mantenía una constante relación con los círculos intelectuales de la ciudad de México. Incluso terminó

siendo nombrado, en 1908, profesor de náhuatl en el Museo Nacional de Antropología. Más tarde, en 1928, Pablo González Casanova estudió el ciclo legendario del *Tepoztécatl*, el héroe de Tepoztlán. Robert Redfield describió este mismo pueblo de Tepoztlán en 1930, y después lo hizo nuevamente Oscar Lewis en 1951. Whorf estudió el dialecto náhuatl de Milpa Alta en 1946. Van Zantwijk dedicó dos artículos (1957 y 1960) a las tradiciones indígenas de dicho pueblo, cuyos enfrentamientos revolucionarios fueron evocados, además, por Fernando Horcasitas en un opúsculo llamado *De Porfirio Díaz a Zapata* (1968). Agreguemos que Joaquín Galarza y Carlos López Ávila dedicaron un artículo (1982) al pueblo de Santa Ana Tlacotenco. Finalmente, Brotherston publicó en 1995 un estudio completo sobre las tradiciones del *Tepoztécatl*.

Pero, en lo concerniente a la situación religiosa actual de los últimos nahuas del centro de México, la obra esencial sigue siendo la de William Madsen, *Christo-Paganism…* (1957). La complementó otro libro del mismo autor en 1960, *The Virgin's Children*, que describe la vida de los indios de Tecospa.



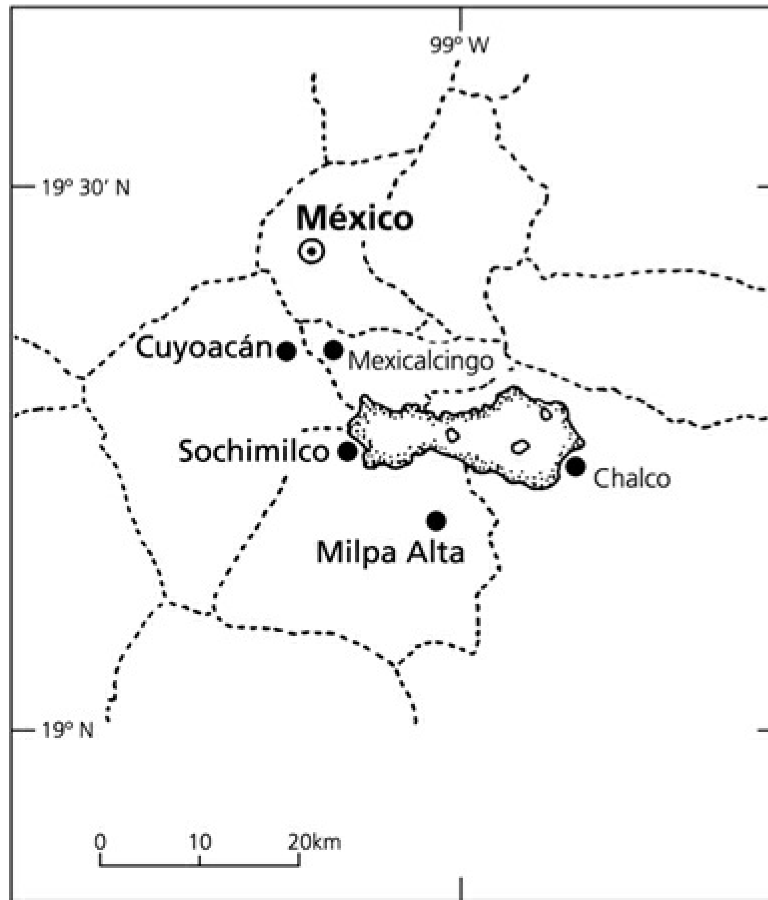
Últimos pueblos de lengua náhuatl en el centro de México.

4. DATOS HISTÓRICOS SOBRE MILPA ALTA Y SUS ALREDEDORES

Durán (1967, t. II, p. 105) nos menciona que Itzcóatl, que se convirtió en rey de Tenochtitlan en 1428, decidió atacar poco después la rica ciudad de Xochimilco. Para ello tuvo la ayuda de Nezahualcóyotl, quien entonces retomaba posesión de su reino de Texcoco. En esta guerra, tuvo que combatir a dos jefes aliados o confederados que eran Yacaxapo tecuhtli, señor de Xochimilco, y Panchimalcatl tecuhtli, señor de Milpa Alta. Los xochimilcas fueron vencidos en 1430 y se convirtieron en vasallos de Tenochtitlan, sin volverse realmente tributarios. Milpa Alta recibió entonces un primer gobernante azteca, Hueyitlahuilanqui, cuyo recuerdo fue recabado por R. van Zantwijk y publicado en 1960.

Cuando llegaron los españoles en 1519, supieron que Milpa Alta se llamaba *Malacachtepec Momoxco* en náhuatl (Madsen, 1957, p. 141). Era la capital de un pequeño estado, que debía de tener aproximadamente la extensión de la actual delegación de Milpa Alta, y que dependía de la poderosa ciudad de Xochimilco. Pero Xochimilco fue arrasado a finales de abril de 1521, por órdenes de Cortés (según Gerhard, 1972, pp. 245-246), lo que redujo su poder sobre las regiones contiguas.

Los españoles no usaron el nombre náhuatl de *Malacachtepec Momoxco*. Llamaron este pueblo "La Milpa" o "Milpa Alta", tal vez porque sus tierras, ubicadas sobre colinas, eran explotadas normalmente como campos o milpas de cerro, lo que contrastaba con la rica agricultura semiacuática de Xochimilco, que explotaba sus tierras a través de las chinampas. Los detalles y las fechas de los primeros acontecimientos locales de la época colonial nos los proporcionan los *Anales de San Gregorio Acapulco*, documento de finales del siglo XVI, que fue traducido y publicado en la revista *Tlalocan* (vol. III, núm. 2). En dicho documento puede leerse (p. 105) que los franciscanos llegaron a Xochimilco en 1523 y de inmediato comenzaron a predicar. Los ídolos y sus templos o lugares de culto fueron destruidos en 1524 (*ibid.*, p. 106). En 1525, en Acapulco, dio comienzo la construcción de una iglesia dedicada a San Gregorio. Fue entonces cuando el obispo fray Juan de Zumárraga fue asignado a Milpa Alta y se comenzó a bautizar y a celebrar casamientos.



Xochimilco y Milpa Alta en la época de la Colonia (según P. Gerhard, 1972, p. 245).

Peter Gerhard (1972, p. 246) nos dice que, probablemente, fue en 1535 cuando se fundó en Xochimilco el convento principal dedicado a la asunción de la virgen María. Sin embargo, en el transcurso del siglo XVI, las epidemias causaron una merma trágica de la población, lo que llevó a las autoridades coloniales a reagrupar a los indios por medio de la "congregación" en 1603 (*Tlalocan*, vol. III, núm. 2, pp. 140-141).

5. DATOS LEGENDARIOS SOBRE LOS COMIENZOS DE LA ÉPOCA COLONIAL EN MILPA ALTA

Así, habiendo logrado su autonomía de Xochimilco, al parecer los nahuas de Milpa Alta comenzaron a crearse una historia conforme a su vanidad local. Con este fin, emitieron una serie de documentos apócrifos, escritos hacia 1600 por alguien llamado Juan Sánchez y que aún se conservan en la ciudad de México, en el Archivo General de la Nación. Un resumen de estos datos fue escrupulosamente publicado por Madsen (1957, pp. 141-142), quien no parecía tener ninguna duda sobre su autenticidad. Aquí podemos leer, primeramente, que los chichimecas perdieron la región de Milpa Alta a manos de un gran noble azteca de Tenochtitlan, que fundó en 1409 el reino de Malacachtepec

Momoxco y que venció a todos los pueblos de los alrededores. Después del relato legendario de aquellos orígenes gloriosos, los documentos tratan de los comienzos de la época colonial. Según estos datos, que presentó Madsen, el cacique de Malacachtepec Momoxco, llamado Hueytlahuiti, se habría dado cuenta en 1528 (siete años después de la Conquista) que quizá era tiempo de someterse al rey de España. Entonces, habría enviado a México-Tenochtitlan a tres emisarios cargados con preciados regalos, quienes llevaban el encargo de establecer contacto, de igual a igual, con las autoridades coloniales de entonces. Los indios de Milpa Alta ofrecían libremente su sumisión a cambio de un reconocimiento formal de la propiedad absoluta de todas sus tierras. El gobierno de la Nueva España habría aceptado de inmediato esta manifestación de lealtad y habría dado fe y testimonio de la misma con el envío de un representante encargado de remitir a los indios un documento oficial garantizándoles la propiedad de su territorio. Dicho representante español habría llegado a Milpa Alta el 29 de julio de 1529 y habría sido recibido con una fiesta de tres días que incluía la danza del *Volador* y un partido de juego de pelota "jugado con los pies". Mientras tanto, un religioso franciscano bautizaba a los jefes de la tribu. Sólo se habría presentado un detalle molesto en la narración de esta fiesta, señalado en los susodichos documentos: la ausencia de una parte de los indios, que habría ido a esconderse a las grutas de los cerros, dado que "estaban asustados con la idea de ver a españoles" (lo que parece poco probable ocho años después de la Conquista).

Es apenas necesario señalar la inverosimilitud de todo esto. Los datos siguientes, igualmente publicados por William Madsen (1957, p. 142) no merecen más confianza. A partir de 1532, se habría llevado a cabo una primera "congregación" de indios que habrían aceptado reagruparse en pueblos designados para tal efecto. En 1536, un religioso, fray Ramírez de Fuenleal, habría llegado a Milpa Alta para bautizar a los indios y darles posesión de sus tierras. En aquella ocasión, nueve pueblos habrían decidido encomendarse a la virgen de la Asunción, patrona de Milpa Alta.

La inexactitud de todos estos detalles y de sus fechas demuestra que los documentos conservados de esta manera en el Archivo General de la Nación tuvieron que haber sido emitidos, probablemente, en una época relativamente tardía, hacia finales del siglo XVI o principios del XVII. Además del "juego de pelota jugado con los pies", algo que parece poco probable, podemos resaltar, por ejemplo, que Sebastián Ramírez de Fuenleal no era fraile, que había sido obispo de Santo Domingo, después presidente de la Segunda Audiencia de México y que había regresado a España a principios de 1536.

6. DATOS HISTÓRICOS RECIENTES SOBRE MILPA ALTA EN LOS SIGLOS XIX Y XX

A pesar de la proximidad de la capital, Milpa Alta y Tepoztlán se mantuvieron relativamente aislados en el transcurso de siglo XIX, debido a lo arcaico de los medios de transporte de aquella época. Únicamente Xochimilco estaba verdaderamente comunicado

con la ciudad de México y eso a través de un canal por donde cada día circulaban numerosas barcas. Pero las vicisitudes de la Revolución mexicana de 1910 rompieron todo aislamiento. Los indios de Tepoztlán combatieron junto con la gente de Zapata que dominaba en el estado de Morelos. En tiempos de derrota militar se refugiaban en Milpa Alta, donde eran acogidos e incluso ayudados, lo que a veces acarreaba represalias. Así, los lazos entre ambos pueblos se estrecharon. Horcasitas (1968, pp. 101-151) evocó aquellos trágicos tiempos. En la misma ciudad de México se formaron pequeños grupos de refugiados políticos, más o menos solidarios entre sí.

Los años 1920 y 1930 vieron incrementarse las vías de comunicación por carretera con la ciudad de México, lo que contribuyó a difundir el uso del español. La creación de numerosas escuelas primarias actuó en el mismo sentido. Los progresos locales de la lengua nacional fueron aún más rápidos después de la segunda Guerra Mundial, lo que permitió que México se enriqueciera. A finales del siglo XX, casi todos los últimos nahuas del centro de México sabían hablar español y eran, en su mayoría, capaces de leer y escribir en esta lengua. Ahora son ciudadanos mexicanos poseedores de una cultura mixta hispano-náhuatl, con una clara preponderancia hispánica.

R. van Zantwijk, que vivió con los indios de Milpa Alta en 1957, se dio cuenta de que el porcentaje de los que hablaban náhuatl no dejaba de disminuir cada año. La opinión general que entonces predominaba entre ellos relacionaba el uso del náhuatl con las ideas de retraso cultural, ignorancia y pobreza. Los que regresaban de una estancia en la ciudad de México claramente sentían vergüenza de hablar náhuatl en público. Sin embargo, Van Zantwijk también señaló que en Milpa Alta y en Santa Ana Tlacotenco, lo que Oscar Lewis ya había hecho notar en Tepoztlán en 1951 (p. 5 15), el nacimiento de un pequeño grupo de indios cultos que se interesaba en mantener la cultura náhuatl como herencia de la antigua civilización azteca. Dichos sabios, *tlamatinime*, llegan incluso a cultivar el uso de una forma refinada del náhuatl, a la cual podemos llamar *tecpiltlahtolli*, "lengua noble", en la que se escriben particularmente poemas. Ahí puede haber una interesante esperanza de renovación. Pero mucho nos tememos que estos cuantos nahuas cultos, que ahora saben, todos, leer y escribir, se separen o se alejen de la tradición popular viva, que se transmite oralmente. Al tener acceso a textos antiguos y publicaciones científicas modernas, tienden a recrear artificialmente una cultura azteca libresca donde parecen revivir divinidades verdaderamente muertas, tal como Huitzilopochtli y Tezcatlipoca. En este sentido, es conveniente rendir homenaje a Joaquín Galarza y a su colaborador Carlos López Ávila, quienes supieron evitar este peligro en sus publicaciones destinadas a estudiar y mantener las tradiciones indígenas regionales.

7. SOBREVIVENCIA PARCIAL DEL MARCO DE VIDA TRADICIONAL EN LA REGIÓN DE MILPA ALTA

Si bien es cierto que los indios nahuas de Tecospa y de toda la región de Milpa Alta

pudieron conservar algo de sus antiguas creencias y prácticas religiosas, esto se debe un poco al hecho de que su marco de vida, su estilo de vida y sus técnicas no habían cambiado completamente desde tiempos de los aztecas. A pesar de la introducción del trigo, la cebada, el arado y los animales domésticos, las antiguas actividades agrícolas permanecieron. Se construyeron los mismos graneros que antaño para almacenar las cosechas de maíz. Siguieron con el cultivo de agaves para producir y beber pulque. Continuaron recolectando larvas de hormigas, con las mismas precauciones rituales. Las formas de los objetos de cerámica tampoco cambiaron. Claude Stresser-Péan pudo observar las antiguas técnicas de tejido que permitían producir las prendas femeninas de antaño, excepto el *huipil*, que fue remplazado por el *quechquémitl* a principios de la época colonial.

8. Las fiestas cristianas y sus danzas en el distrito de Milpa Alta

La gran fiesta anual de Tecospa es la de san Francisco de Asís, el 4 de octubre, pero en este pueblo, también se celebran las otras fiestas del ciclo cristiano del año, de acuerdo con los ritos de la Iglesia. Cada fiesta incluye, de manera adicional, danzas, de las que Madsen no habla. Pero Galarza y González Ávila (1982, p. 136) hacen mención de cuatro danzas que se practican en Santa Ana Tlacotenco, donde nosotros pudimos observarlas y filmarlas, durante la fiesta de santa Ana. Son las de los *Vaqueros*, *Moros y Cristianos*, las *Pastoras* y las *Aztecas*, todas ellas de origen colonial muy poco indígenas.

Se supone que los *Vaqueros*, a pesar de estar elegantemente caracterizados como charros de fantasía, son simples *cow-boys*, cuyo patrón, un rico hacendado, los manda capturar un toro salvaje poniendo en peligro sus vidas. La danza de *Moros y Cristianos* dura un día entero y constituye un verdadero drama de varios episodios. Los actores llevan trajes brillantes, con el fin de evocar las guerras españolas de la Edad Media entre los moros y los cristianos. Al principio, el mismo Santiago envía a los moros un embajador, encargado de ordenarles convertirse al cristianismo. El rey Mahoma se rehúsa y desafía al príncipe de los cristianos. El combate principal enfrenta a Santiago, vestido de rojo, con un alférez, oficial moro vestido de negro. Santiago triunfa sobre su adversario, después logra vencer sucesivamente a todos los príncipes moros y termina matando al mismo rey Mahoma.

Las *Pastoras* y las *Aztecas* son danzas de jovencitas que se ejecutan al mismo tiempo, pero por separado, para evocar la conversión de los indios al cristianismo. Las pastoras representan al pueblo cristiano nacido en la fe. Se acercan a bailar hasta el pie del altar para adorar al niño Jesús, como antaño lo hicieron los pastores de la Natividad. Van vestidas de blanco y cada una baila llevando sobre la cabeza un arco florido. Terminan la jornada con la danza de los listones, que ejecutan trenzando listones de diversos colores alrededor de un mástil que dos personajes mantienen erguido, san Miguel y el Diablo. Las aztecas representan al pueblo indígena convertido recientemente.

Al igual que los catecúmenos del pasado, ellas no tienen derecho a acercarse al altar. Portan atuendos aztecas de fantasía y llevan puesto en la cabeza un penacho. Simulan combatir con espadas de madera provistas con hojas de obsidiana, evocación fantasiosa de las guerras prehispánicas.

Así, las fiestas de los indios del municipio de Milpa Alta no han conservado realmente elementos rituales de origen prehispánico.

9. LA FIESTA TRADICIONAL DEL *TEPOZTECATL* EN TEPOZTLÁN

En la pequeña región del centro de México donde aún se habla náhuatl, apenas subsiste una sola fiesta de tradición verdaderamente indígena, aunque parcialmente cristianizada. Es la gran "fiesta del pueblo", *altepe ilhuitl*, de Tepoztlán, en el norte del estado de Morelos. Se celebra cada año, el 8 de septiembre, y en ella actúa el héroe local, Tepoztécatl, al que se lo ve desafiar, combatir a los jefes de los cuatro pueblos vecinos y vencerlos, e incluso al de la ciudad de Cuernavaca. Esta representación dramática es muy apreciada por el pueblo indígena de Tepoztlán. En realidad no es una fiesta oficial de la Iglesia católica, pero se celebra ritualmente el 8 de septiembre, día de la natividad de la santa Virgen. Durante la representación de las afrentas y combates, se toca un *teponaztli* antiguo, quitado antaño a los indios de Cuernavaca. Actualmente, Tepoztlán ya no cuenta con ningún tambor vertical, pero se sigue teniendo el recuerdo de dicho instrumento, al que se le continúa dando el nombre náhuatl de *tlalpanhuehuetl*. La fiesta del 8 de septiembre evoca el ciclo legendario del *Tepoztecatl*, cuyo texto recabado, traducido y publicado en 1928 por Pablo González Casanova, ha sido recientemente objeto de un estudio completo por parte de Brotherston (1995).

Estas leyendas cuentan cómo Tepoztécatl nació de forma milagrosa, luego escapó de todos aquellos que intentaron matarlo y se convirtió en un maravilloso tirador de flechas mágicas. Después, fue tragado vivo por el monstruoso reptil antropófago de Xochicalco, pero logró darle muerte y salir vivo de sus entrañas. Habiendo sido menospreciado durante una fiesta por la gente de Cuernavaca se vengó de ellos al quitarles su *teponaztli* por medio de la magia, mismo que llevó a Tepoztlán. Tepoztécatl, según una versión final, habría coronado sus hazañas conquistando tres pueblos vecinos: Tlayacapan, Huaxtepec y Yauhtepec.



*Tepoztécatl (*Códice Magliabeciano, *f. 49r).*

En tiempos de los aztecas, a Tepoztécatl, dios y señor de Tepoztlán, lo consideraban como uno de los dioses del pulque y la embriaguez, que eran innumerables y a los que les decían los "cuatrocientos conejos", *Centzon totochtin*. Lo podemos ver representado en la página 49 del *Códice Magliabechiano*. Porta un ornamento nasal en forma de media luna y lleva un hacha de bronce, arma mítica de los dioses del rayo. En un artículo publicado en 1952, a propósito de las creencias de la Huasteca, mostramos que los dioses de la embriaguez eran concebidos como la imagen de la vejez de los dioses del rayo, la lluvia y los cerros.

10. EL RECUERDO DE LOS ANTIGUOS VOLADORES DE XOCHIMILCO

Sería erróneo creer que en la época colonial los antiguos nahuas del centro de México ya no tenían danzas de origen prehispánico. Efectivamente, hasta finales del siglo XVIII Xochimilco, que seguía siendo una ciudad poderosa, pudo mantener uno o varios grupos de voladores, que eran muy conocidos entonces, y a menudo invitados a participar en las fiestas de la ciudad de México u otras partes. En 1733, después nuevamente en 1735, estos danzantes fueron incluso denunciados ante el procurador e inquisidor de indios por un religioso franciscano, fray Francisco Antonio de la Rosa y Figueroa, que los acusó de practicar ritos diabólicos en una cueva secreta de los costados del Ajusco o en alguna gruta del cerro Teutli. Dicho religioso debía de estar obsesionado con los vestigios del paganismo, pues llegó a destruir los raros ejemplares sobrevivientes en la ciudad de México de la *Psalmodia cristiana* de Sahagún, que le había parecido sospechosa, tal como lo señaló Joaquín García Icazbalceta (1954, pp. 326-327).

Los voladores de Xochimilco fueron nuevamente acusados en 1746, por el capellán

Cayetano de Cabrera y Quintero, quien, en un libro intitulado *Escudo de armas de México…*, llegó incluso a insinuar que sus idolatrías habían sido ofensas hechas a Dios, cuya gravedad había sido tal, que podrían haber sido en parte responsables del estallido de la gran epidemia de *matlazahuatl* de 1737.

A pesar de estas denuncias, el *Volador* logró sobrevivir, dado que Clavijero, quien publicó en 1780-1781, escribió entonces que esta danza aún se seguía ejecutando de manera regular en el valle de México. Podemos pensar que los voladores de Xochimilco desaparecieron en el turbulento periodo de la guerra de Independencia de México, pues ya no se mencionaron en el siglo XIX.

11. CREENCIAS DE LOS INDIOS DE TECOSPA SOBRE LOS ORÍGENES Y EL FIN DEL MUNDO

Según Madsen, lo que se dice en Tecospa sobre los orígenes del mundo proviene casi en su totalidad de los primeros capítulos del Génesis, que abordan los temas de Adán y Eva, el Paraíso Terrenal y el Diluvio. Pero dichos datos, transmitidos oralmente, son presentados e interpretados de manera muy libre por los narradores actuales. En Tecospa (Madsen, 1957, p. 143), se dice por ejemplo, que Noé construyó dos arcas, una para los animales y otra para los hombres, esta última a cargo de san Francisco de Asís. También se dice que el primer mensajero de Dios fue el buitre, pero como se retardó comiendo cadáveres, fue condenado desde entonces a alimentarse de carroña. Sería una paloma la que habría llevado al cielo la noticia de la retirada definitiva de las aguas. Lo que se dice particularmente es que Dios, irritado por los pecados y los crímenes de los hombres, habría considerado realizar, después del Diluvio, una nueva destrucción del mundo, esta vez por medio del fuego, pero que habría sido disuadido por los rezos de la virgen de Guadalupe. Esto, evidentemente, revela la vieja idea india de las creaciones y destrucciones sucesivas del mundo, idea que los indios de Tecospa adoptaron, añadiéndole a ésta que cada destrucción debía de ser precedida por un "día del juicio final" anunciado por la trompeta de san Jerónimo (*ibid.*, p. 144). El próximo fin del mundo será con fuego, después de una explosión de todos los cerros. Se trata entonces de sincretismo por adición de elementos indígenas al texto bíblico.

12. LOS SERES SOBRENATURALES CRISTIANOS DE LAS CREENCIAS DE TECOSPA

En el marco del catolicismo popular que los indios de Tecospa supieron elaborar, adoran a un solo Dios en tres personas, pero muy difícilmente asimilan el concepto de la Santísima Trinidad, pues no entienden bien el papel del Espíritu Santo y prácticamente no lo toman en cuenta (Madsen, 1957, p. 152). Según Madsen (*ibid.*, p. 171), no le profesan amor a Dios, no creen que Dios ame a los hombres y que tenga piedad de ellos. Dirigen sus peticiones de éxito o de salud a Cristo, con diversas invocaciones regionales,

cuyas principales son: el Señor de Chalma, el Cristo de las Misericordias y el Cristo de san Pablo. A sus ojos, estos Cristos son personajes diferentes, que se supone son hermanos entre sí (*ibid.*, p. 152). Pero, según Madsen, en Tecospa nadie cree que Cristo haya muerto para salvar las almas de los hombres (*ibid.*, p. 172).

Después de Cristo, los indios de Tecospa veneran sobre todo a la virgen de Guadalupe, a la que llaman *Tonantzin*: nuestra madre. Le atribuyen el haber resguardado el mundo de un nuevo diluvio, tal como ya lo hemos mencionado. Le agradecen haber aliviado las penas de los hombres dándoles el pulque (*ibid.*, p. 153). Pero la virgen María es igualmente múltiple debido a la diversidad de sus imágenes. La virgen de la Asunción, cuya fiesta es el 15 de agosto, goza de la devoción de los jóvenes. Los muchachos rivalizan para cargar su estatua durante la procesión y llega a suceder que una jovencita le haga entrega de su cabellera. En cambio, a la virgen de la Concepción, cuya fiesta es el 8 de diciembre, es considerada la señora de las serpientes y la enemiga de los niños y los jóvenes (*ibid.*, pp. 134-135).

Entre los santos, el más venerado es san Francisco de Asís, patrono de Tecospa, cuya intervención milagrosa ha salvado en dos ocasiones las cosechas locales de la sequía. Su novia es santa Ana. Se dice que san Agustín, que es el novio de la virgen de la Concepción, es el amo del rayo y señor de los “enanos del agua” que guían las nubes de tormenta. Se cree que san Jerónimo es el señor de los perros (*ibid.*, p. 155).

El diablo desempeña un papel muy importante en las creencias cristianas de los indios de Tecospa. Su poder se manifiesta a la perfección en la idea, comúnmente admitida, de que todos los días rivaliza, de igual a igual, con Cristo por el control o la posesión del alma de cada niño que acaba de nacer (*ibid.*, p. 147). Asimismo, el diablo se presenta con múltiples apariencias que a menudo se llaman “pingos”. Por lo general lo describen como poseedor de cuernos y de una larga cola, pero también se dice que para seducir mejor a los ricos, a veces se disfraza de elegante caballero, tomando para ello el aspecto de un señor de lengua española.

13. LOS SERES SOBRENATURALES TRADICIONALES DE LAS CREENCIAS DE TECOSPA

Los espíritus de la naturaleza no parecen tener un lugar importante en las creencias actuales de Tecospa. Madsen, quien no se interesó mucho en ellos, dice, por una parte, que la Luna es la esposa del Sol y, por la otra, que la Luna es macho y el Sol hembra (Madsen, 1957, p. 145). No hace mención de la creencia según la cual el Sol es asimilado a Cristo. Casi no habla de la Tierra, ni siquiera a propósito de la pérdida del alma. Menciona, sin insistir, que se considera que las estrellas tiran flechas. Según él, los únicos espíritus de la naturaleza que han conservado importancia en las creencias de Tecospa son los *ahuatoton* o “enanos del agua”, pequeños guías de las nubes, visiblemente sucesores de los *Tlaloque* aztecas. Se supone que viven en las grutas de los cerros y de ahí sacan el agua de las nubes. Su jefe es una gigantesca y amenazadora

serpiente, la culebra de agua, la que a veces puede verse entre las nubes, pero que obedece a Dios y a san Francisco de Asís.

Según William Madsen (1957, pp. 144-145), los nahuas de Tecospa consideran que el orden del mundo está basado en un equilibrio entre dos principios opuestos como lo son la vida y la muerte, el calor y el frío, la masculinidad y la feminidad, etc. Esto se aplica a los seres, los días, los meses, etc. Los hombres, en general, son considerados "tibios", pero los negros son "calientes" y los albinos "fríos". Los martes y los viernes son días "calientes", dado que pertenecen al diablo. Los meses de diciembre y enero son considerados "calientes", dado que tienen días de heladas que queman la vegetación. Finalmente, el periodo de la "canícula", que va de julio a septiembre, se califica de "frío", debido a sus grandes lluvias.

14. Recuerdos que los dioses aztecas dejaron en Tecospa

Dada la proximidad con la antigua Tenochtitlan, uno podría esperar encontrar en Tecospa una importante sobrevivencia de las antiguas divinidades aztecas. Pero, precisamente, Madsen no parece haber recabado ahí más que recuerdos de los pequeños espíritus de las nubes de tormenta. Uno llega a preguntarse si interrogó de manera suficiente a sus informantes sobre este tema. Efectivamente, R. van Zantwijk, que pasó algunos meses en Milpa Alta, en 1957, escribió después que los indios nahuas de esta pequeña ciudad no olvidaron a sus ancestros aztecas, cuya caída, según ellos, sería reciente y dataría de hace apenas unos 150 años. Pero sus recuerdos sobre este tema son muy fragmentarios e imprecisos. Van Zantwijk (1960, pp. 53-55) cuenta, por ejemplo, que entrevistó a un indio que se acordaba vagamente de Huitzilopochtli, emperador del mundo, de Quetzalcóatl y de la reina Xóchitl. A esta última, le atribuía la invención del pulque en lugar de a la virgen de Guadalupe.

Pero Van Zantwijk (1960, pp. 123-125), que era un gran conocedor de la cultura azteca, cuenta que en Milpa Alta también entrevistó, a uno de estos "sabios" indígenas, *tlamatini*, de los que ya hemos hablado y que buscan conservar el recuerdo de los antiguos aztecas. El indígena le habló de los antiguos dioses de la ciudad de México: el dios (*teotl*) supremo es *Tloque Nahuaque* o *ipalnemoani*, que está "presente" en todos los lugares de la Tierra y del universo. Otros grandes dioses eran Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, Huitzilopochtli, Tlalxictentica, Zentéotl y Tláloc. "Todos ellos venerados por nuestros antepasados" (p. 54). Según Van Zantwijk, en Milpa Alta se dice que aún habría indios que se saben, por tradición, la letra y la música del himno a Huitzilopochtli (*Huitzilopochtli icuic*). Pero, ante una erudición tardía igual de extendida e igual de precisa, uno a veces se encuentra tentado a cuestionarse si el informante cultivado, que sabía leer y escribir, no tuvo oportunidad de completar sus tradiciones orales con la lectura de algunas obras modernas, que le habrían sido proporcionadas por maestros de escuela o por visitantes provenientes de la ciudad de México. Como quiera que sea, estas antiguas divinidades aztecas ya no desempeñan ningún papel real en la religión actual de

los indios de Tecospa.

15. Creencias de los nahuas de Tecospa sobre las almas y sobre los destinos en el más allá

En Tecospa, al igual que con los antiguos aztecas, e igual que en nuestros días en la Sierra de Puebla, se cree que cada hombre tiene tres almas. Madsen (1957, p. 147) no proporciona sus nombres en náhuatl. La más importante es el alma-espíritu que es inmortal y que, después de la muerte, puede ir al cielo o al infierno. Esta alma-espíritu es, evidentemente, el *yolio* de los antiguos aztecas. A la segunda alma se le dice en español "sombra". Parece estar asociada al día de nacimiento del individuo, como el *tonalli* azteca. Se dice que quien haya nacido un martes o un viernes, días nefastos, no podría tener más que una "sombra mala" o "sombra pesada" (Madsen, p. 146). Pero se cree, sobre todo, tal como lo acabamos de decir, que el alma-sombra es objeto de una lucha entre Dios y el diablo, lucha que se da el día mismo del nacimiento, cerca del fogón del cuarto donde el niño acaba de nacer. Si Dios gana, el niño tendrá una "sombra buena", que le traerá éxito y felicidad a su vida, posteriormente el paraíso después de la muerte. Si el destino así lo quiere, el diablo gana y el niño tendrá una "sombra pesada", lo que le valdrá una vida de desgracia e infortunio, posteriormente el infierno después de la muerte (*ibid.*). Finalmente, a la tercera alma de los indios de Tecospa le dicen "aire de noche", lo que es, evidentemente, la traducción de la frase náhuatl *yohual ehecatl*. Dicha alma aérea está ligada al cuerpo durante la vida y a la "sombra" después de la muerte. Se manifiesta con la forma inmaterial de fantasmas y aparecidos (*ibid.*, p. 147). Al parecer, la tercera alma de los antiguos aztecas es la forma local del *ihiyotl*, palabra náhuatl que quiere decir "aliento", pero que no se utiliza aquí con el sentido de "alma".

Por otro lado, en Tecospa creen que Dios dota de alma no sólo a los hombres, sino también a los animales, los árboles, las piedras, los cerros, los ríos, etc. Se considera, por ejemplo, que una casa tiene un alma colectiva, formada por las almas de todas las piedras que sirvieron para su construcción. Así, las cosas dotadas con un alma tienen una personalidad y pueden vengarse si reciben malos tratos (*ibid.*, p. 151).

Sobre el destino de las almas después de la muerte, Madsen presenta creencias complejas y hasta contradictorias en ocasiones, algunas son cristianas, pero la mayor parte son de origen indígena tradicional. Por ejemplo, se cree que para llegar al más allá, el alma de cada hombre debe cruzar un ancho río con la ayuda (del alma) de su perro (*ibid.*, p. 148). Se agrega que todos, tanto los que van al infierno (inframundo) como los que van al paraíso celestial, deben realizar dicha travesía a nado. Se cree, *grosso modo*, que las almas de los justos o virtuosos, van al cielo y que las de algunos grandes culpables son llevadas por el diablo a un infierno de llamas. Dios es el que juzga a cada individuo por sus méritos y sus pecados, pero san Mateo es el que ayuda a cada uno a esconder sus faltas. No se hace mención del purgatorio, pero se piensa que ciertas almas seriamente culpables pueden, no obstante, alcanzar el paraíso después de haber expiado

sus pecados con una larga temporada en el infierno (*ibid.*, p. 148). Se cree que el cielo está dividido en tres partes, de las cuales una es la de Dios y los santos, la segunda es el jardín de flores a donde van las almas de los niños muertos bautizados. Se cree que las almas de la mayoría de los hombres muertos en edad adulta van al tercer cielo, a un paraíso en donde viven y trabajan tal como lo habían hecho sobre la tierra durante su vida (*ibid.*, p. 148). El paraíso cristiano de los elegidos es entonces concebido, en Tecospa, de forma bastante parecida al *Mictlan* de los antiguos aztecas.

Pero hay excepciones muy tradicionales. Se dice que las almas de los ahogados y los fulminados van a reunirse con los pequeños *ahuatoton*, espíritus de la lluvia que guían a las nubes de tormenta. La creencia según la cual las almas de los que mueren en combate y de las mujeres muertas en el parto van directamente al cielo es particularmente impresionante. Pero dicha idea, muy azteca, es confusa y tal vez no todos la admitan. Efectivamente, en Tecospa también se cree que las almas de los que mueren en una riña o en un accidente van al infierno y que su tercer alma, llamada "aire de noche", está condenada a errar eternamente por el viento de la noche (*ibid.*, p. 148). Las almas de los niños muertos sin el bautismo van al limbo, en donde esperan el fin del mundo, que les permitirá reencarnarse y vivir una nueva vida.

16. ¿CUÁNDO Y EN QUÉ CONDICIONES COMENZÓ LA EVANGELIZACIÓN DEL CENTRO DE MÉXICO?

Para entender los primeros orígenes del catolicismo popular de los indios actuales de Tecospa, es necesario remitirse a nuestro capítulo I (pp. 23-25), en el que intentamos demostrar cómo y en qué condiciones se llevó a cabo, en el siglo XVI, la conversión de los indios.

Cuando concluyó, en agosto de 1521, la última resistencia guerrera de la gran ciudad de Tenochtitlan-Tlatelolco, los indios conquistados estuvieron a merced de los conquistadores, después de los encomenderos rapaces, todos ellos gente que a menudo ejercía su autoridad con la más grande brutalidad, particularmente en las regiones alejadas. Podemos imaginarnos el número de mujeres que fueron violadas y familias que fueron expoliadas. Lo que se sabe es que miles de hombres fueron separados de sus mujeres y sus hijos, esclavizados y marcados con fierro al rojo vivo en el rostro. Algunos, aún menos afortunados, fueron "aperreados", es decir arrojados a perros que les arrancaban las entrañas y las partes sexuales. Podemos fácilmente imaginarnos la cantidad de rencor y odio que se acumuló durante esos pocos años. Debido a esta situación surgió un proyecto de revuelta que nació en los últimos meses de 1524, cuando Cortés partió a Honduras, quedándose en la ciudad de México tan sólo algunos cientos de españoles en condiciones para combatir.

Fue entonces, en un ambiente de odio y violencia contenida, cuando llegaron los doce misioneros, "doce apóstoles", franciscanos dirigidos por fray Martín de Valencia, en mayo de 1524.

17. LUCHA ENCARNIZADA Y VIOLENTA DE LOS MISIONEROS DEL SIGLO XVI CONTRA LAS CREENCIAS Y PRÁCTICAS PAGANAS DEL CENTRO DE MÉXICO

En medio de este clima de violencia, los misioneros no tardaron en hacer grandes esfuerzos para obligar a los indios del centro de México a rechazar todo aquello que pudiera recordar, de cerca o de lejos, el paganismo azteca. Ahora bien, estos indios, que seguían siendo un número de varios millones, habían, en parte, conservado sus creencias, su organización social y los usos y costumbres de su vida familiar. Los antiguos dioses fueron maldecidos por los misioneros, como si fueran demonios. Los ídolos fueron destruidos y la sola posesión de alguno fue considerada un grave delito. Los códices o manuscritos pictográficos fueron quemados o debieron ser cuidadosamente escondidos. Los hombres fueron enseguida obligados a cortarse el cabello y los notables pronto fueron inducidos a vestir a la usanza europea. Las antiguas danzas tuvieron que dejar de practicarse, con excepción del *Volador*, que pudo sobrevivir como simple espectáculo, porque atraía a un público numeroso a las fiestas en donde algunos comerciantes españoles tenían importantes intereses. El juego de pelota *tlachtli* y el juego de azar llamado *patolli* fueron severamente prohibidos, a veces con la pena de muerte. Las únicas fiestas permitidas fueron las de la Iglesia. La existencia se tornó sombría para los jóvenes y un buen número de ellos buscó evadirse de esto al organizar en casas particulares, pequeñas reuniones nocturnas secretas, en donde es probable que se danzara y evocara a los antiguos dioses, sus mitos y sus cantos. Pero dichas reuniones pronto fueron denunciadas y duramente castigadas.

Las órdenes y prohibiciones de los misioneros se hicieron efectivas por numerosas denuncias provenientes de españoles o indios, seguidas de condenas más o menos severas. Los más fervientes jóvenes convertidos llegaron incluso a denunciar a sus propios padres, de ahí emanaron dramas familiares y una tendencia general al disimulo y la mentira. Puede suponerse que dicho clima de vigilancia y delación debió de mantenerse, al menos parcialmente, a lo largo de la época colonial, a juzgar por las graves acusaciones de paganismo que en el siglo XVIII realizaron eclesiásticos de la ciudad de México contra los ritos anexos de la danza del *Volador* de Xochimilco.

En el siglo XVI, los culpables menores a menudo eran simplemente condenados con una estancia de penitencia en el convento más cercano. Al principio, las sanciones más severas no solían atañer a los indios no bautizados que seguían siendo paganos. En cambio, fueron despiadadas con los que habían aceptado el bautismo, pero que posteriormente fueron convencidos de regresar a la idolatría, al haber participado en ritos considerados paganos. De esta manera, fueron condenados como “relapsos” y ejecutados en 1527, dos grandes nobles de Tlaxcala, no obstante que habían combatido al lado de Cortés durante la conquista de Tenochtitlan. Las autoridades civiles llevaban a cabo las ejecuciones capitales a petición de los misioneros. Muñoz Camargo (1981, p. 281 y siguientes) presenta varios dibujos donde se ve a una mujer y a varios hombres

colgados o quemados vivos en presencia de religiosos acusadores. Incluso puede verse un indio colgado por haber jugado al *patolli*. Estos dibujos tienen poco valor histórico, pues carecen totalmente de fechas y comentarios, pero algunos de ellos parecen confirmados por textos de la época. Los castigos más rigurosos fueron infligidos durante el periodo de la evangelización autoritaria más punitiva, es decir, entre 1525 y 1530. Después de eso, hubo cierto cambio en la opinión pública y en la actitud de las autoridades coloniales. Sin embargo, todavía en 1539, don Carlos Ometochtzin, hijo del último rey de Texcoco, fue condenado a muerte por haber criticado a los religiosos y a la autoridad episcopal. Debió haber sido quemado vivo, según la sentencia, pero es probable que únicamente haya sido estrangulado con el garrote a cambio de la confesión de todos sus crímenes. Como quiera que haya sido, su ejecución fue enérgicamente criticada en México y España (*Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco*, México, 1910). Los indios fueron, desde entonces, sustraídos de la jurisdicción de la Inquisición. Desde ese momento ya no fueron juzgados más que por tribunales eclesiásticos menores que no emitían condenas a muerte.

18. La obra espiritual y material realizada por los religiosos evangelizadores logró, en gran medida, transformar el pensamiento religioso de la mayor parte de los indios del centro de México

No está en duda que los religiosos hayan logrado eliminar del centro de México lo esencial de las tradiciones religiosas aztecas. Pero dicha acción negativa no fue más que uno de los aspectos de su obra, que fue inmensa y bien descrita en la famosa tesis de Robert Ricard (1933). Nosotros no podemos hacer más que brindar aquí una muy breve reminiscencia.

El comienzo fue sobre todo difícil, en medio del tenso ambiente psicológico al que acabamos de referirnos y en nuestro capítulo I (pp. 34-36). Los primeros franciscanos fueron evidentemente bien recibidos en Tlaxcala, ciudad que había ayudado a Cortés a conquistar la ciudad de México. La situación era más compleja en Texcoco, pero el rey Ixtlilxóchitl se bautizó inmediatamente después de la llegada de los religiosos. En la ciudad de México, donde las heridas de guerra aún estaban frescas y la presencia de los españoles era particularmente pesada, los indios pusieron resistencia a la conversión durante cerca de cinco años.

Los religiosos habían comenzado inmediatamente a predicar, a menudo incluso por medio de intérpretes, pero se dieron prisa en aprender náhuatl. Al salir de la ciudad de México, fueron de ciudad en ciudad, en particular a Xochimilco, Texcoco, Tepeapulco, etc., formando por todos lados grupos de convertidos. El bautismo se administraba sin perder tiempo, después de una somera instrucción religiosa, que se completaba después. Fue solamente hasta 1529 cuando dichos bautismos comenzaron a volverse realmente numerosos. La valiente actitud del obispo Zumárraga, que se atrevió a oponerse a los

abusos criminales del gobierno de la Primera Audiencia, debió contribuir a ganar el corazón de los indios. Las conversiones se hicieron innumerables en 1530. En los años siguientes, la formación cristiana, precipitada y superficial, de estos innumerables convertidos fue severamente criticada, a tal punto que algunos llegaron a dudar de estas conversiones. Dicha situación no demerita que el año de 1530 fue una etapa esencial de la evangelización de México.

Puede estimarse que en 1540 había, por lo menos, unos seis millones de bautizados. Una buena parte de ellos quizá decepcionada, en la medida en que habían podido esperar que, al convertirse en cristianos, dejarían de ser despreciados y explotados. Pero se les repitió mil veces que merecían sus males por su práctica del paganismo y de los sacrificios humanos.

Los religiosos no se conformaron con enseñarles a los indios a convertirse en cristianos, sino que supieron darles a algunos de ellos una formación intelectual de alto nivel. El colegio franciscano de Santiago Tlatelolco creó una verdadera élite, lo que debió haber llevado a la formación de un clero indígena, si los prejuicios sociales de la época lo hubieran permitido. Entre los franciscanos hubo místicos que soñaron con aislar a los indios de los españoles para crear un mundo cristiano ideal, una primera forma del reino de Dios.

Los religiosos no descuidaron el bienestar material de sus fieles. En ocasiones crearon, particularmente en Michoacán, una enseñanza técnica, que fue valiosa para la artesanía. Fundaron pueblos en algunos sectores con población dispersa. Con la mano de obra indígena, uno de ellos, el padre Tembleque, pudo construir el acueducto de Cempoala, que irrigó toda una región. Contribuyeron a expandir la cría del gusano de seda y ayudaron a los pequeños productores de seda a defenderse de los explotadores. Socorrieron a menudo a las familias más pobres en los años de hambruna. Supieron crear y dar vida a hospitales de pueblo, etcétera.

Estos religiosos, que a menudo se habían hecho odiar por sus prohibiciones y castigos, supieron después hacerse amar por los indios. Esto fue particularmente sensible en el periodo de 1530 a 1540. En los años siguientes, pudieron seguir obteniendo de sus fieles el inmenso esfuerzo de construcción de numerosas iglesias y conventos que dieron belleza y alma a los paisajes del centro de México.

La suntuosidad de algunas iglesias, sobre todo las de los padres agustinos, fue muy criticada y no está en duda, por ejemplo, que la construcción del magnífico convento dominicano de Yanhuitlán implicó el despoblamiento total del lugar. Pero los indios, a quienes les gustaban las bellas ceremonias católicas, no eran indiferentes a que éstas se llevaran a cabo dentro de un hermoso entorno. Y la vanidad local llevaba a cada pueblo a dotarse con la iglesia más hermosa de los alrededores. Lo que resulta seguro es que los misioneros del siglo XVI supieron convertir a los indios del centro de México y hacer de ellos cristianos sinceros, casi totalmente desapegados de la religión de sus ancestros aztecas.

Al parecer, fue sobre todo en el siglo XVII cuando los indios del centro de México

comenzaron a encontrar pesado el dominio de los religiosos. En ocasiones, incluso, los llegaron a detestar, si es que creemos lo que al respecto escribió, en 1697, el franciscano fray Agustín de Vetancourt, ya citado anteriormente (*Teatro mexicano*, t. IV, p. 371, México, 1961).

19. CONCLUSIONES

Nosotros estimamos que los actuales lugareños de Tecospa, vecinos muy cercanos de la gran ciudad de México, son, antes que nada, campesinos católicos fuertemente aculturados, quienes, gracias a su uso del náhuatl, han podido conservar una parte importante de su antigua mentalidad indígena. Dicha mentalidad implica creencias profundas, íntimas, sobre las almas y su destino en el más allá. En dicho ámbito, estas creencias se combinaron con las de la doctrina cristiana, generando un sincretismo real, pero muy estrechamente limitado.

La religión actual de Tecospa no nos parece que sea el "Cristo-paganismo", que da nombre al libro de W. Madsen. Según nosotros, sería más bien la forma local de un catolicismo popular, elaborado por indios fuertemente cristianizados. Dicho catolicismo popular está casi desprovisto de lo esencial de las tradiciones aztecas prehispánicas y es poco sincrético, al contrario de la religión profundamente sincrética de los indios de la Sierra Norte de Puebla.

XXI. SINCRETISMO EN LA RELIGIÓN DE LOS INDIOS ACTUALES DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

1. CONTRASTE ENTRE LA CRISTIANIZACIÓN DEL CENTRO DE MÉXICO Y LA DE LA SIERRA DE PUEBLA

a) *Cristianización precoz y severa de los indios del centro de México*

Cuando llegaron los españoles en 1519, los indios del centro de México se hallaban ampliamente urbanizados y culturalmente unificados. Su evangelización dio comienzo en 1524, apenas tres años después de la conquista de México-Tlatelolco, conquista sangrienta, que debió de haber dejado un ambiente de odio duradero, agravado por los excesos de autoridad de los conquistadores. De buena fuente sabemos que a finales de 1524, cuando Cortés partió a Honduras, un buen número de indios seguía teniendo la esperanza de un levantamiento que les habría permitido masacrar a los españoles. Tan fue así que, desde el comienzo de su acción, los franciscanos se vieron obligados a tomar verdaderas medidas de combate como, por ejemplo, el incendio de todos los templos paganos y la destrucción de sus ídolos. La evangelización tomó una forma autoritaria, obligatoria, incluso a menudo despiadada, que se justificó por la necesidad de eliminar la práctica de los sacrificios humanos. Todo lo que recordara, cercana o lejanamente, el antiguo culto, las antiguas ceremonias y las antiguas creencias, se prohibió de forma muy severa. Dicha prohibición se hizo extensiva hasta a los pasatiempos rituales como el juego de pelota y el juego de azar llamado *patolli*. Se aplicaron sanciones severas, que llegaban incluso a la pena de muerte por ahorcamiento o en la hoguera, contra aquellos que se pudo comprobar que habían infringido las órdenes. Quedó prohibido hablar de los antiguos dioses y contar sus mitos. La represión del paganismo azteca fue aplicada de manera muy enérgica, incluso hasta brutal, durante los cinco primeros años de la cristianización del centro de México.

b) *Cristianización más tardía y matizada de los diversos indios de la Sierra de Puebla*

La evangelización de los indios de la Sierra Norte de Puebla se llevó a cabo más tarde, casi sin violencias graves, en condiciones muy distintas a las de los indios del altiplano central. La región, muy montañosa, se hallaba dividida por profundos valles en los que corrían ríos impetuosos. El clima semitropical era extremadamente lluvioso. Las vías de comunicación se hallaban reducidas a caminos de herradura llenos de lodo y piedras. La población se hallaba muy dispersa y estaba dividida en varios pequeños estados rivales u hostiles entre sí. Se hablaban cuatro lenguas y seis dialectos diferentes.

En la Sierra de Puebla, no hubo guerra de conquista contra la Confederación Azteca, pues el rey de Texcoco, Ixtlilxóchitl, que gobernaba esta región, eligió aliarse a Cortés.

Entonces, al igual que sus vecinos nahuas, los totonacos aceptaron, sin dar pelea, someterse a los españoles. Y lo que es más importante aún, lucharon dentro de sus filas. Efectivamente, los pueblos de Xicotepec y de Ozomatlán aún conservan cada uno un *teponaztli* antiguo, cuyos glifos representan la conquista de México-Tenochtitlan. Por el contrario, Cortés y sus lugartenientes debieron conquistar, por la vía armada, el pequeño reino otomí de Tutotepec, que había permanecido independiente y resistió de manera vigorosa. De ese lado hubo sangre y resentimientos.

Los misioneros llegaron de manera tardía y actuaron por etapas sucesivas. En 1528 o 1529 los franciscanos del convento de Tulancingo, luego secundados por los de Zacatlán, comenzaron en primer lugar por la conversión de los nahuas de Huauchinango y de Xicotepec. La cristianización de los totonacos fue emprendida posteriormente por fray Andrés de Olmos, que aprendió su lengua hacia 1534 y fundó, en 1539, un convento franciscano en Hueytlalpan. Olmos entró también en contacto con los nahuas del sur de la sierra, pero los conventos franciscanos de Tlatlauquitepec y de Xalacingo no se fundaron sino hacia 1548. Los agustinos, que se habían instalado en 1536 en Atotonilco, salieron de ahí para convertir a los otomíes de la sierra, pero no fundaron conventos entre dichos indios sino hasta 1552, en Pahuatlán. Después de esto, crearon entre los nahuas el gran convento de Huauchinango en 1543 y, finalmente, el de Xicotepec entre 1571 y 1574. A mediados del siglo XVI, los franciscanos comenzaron a padecer la carencia de religiosos provenientes de España. En 1567, dejaron al clero secular todos sus conventos de la sierra, con excepción de Zacatlán, que estaba ubicado a orillas del altiplano.

Cuando llegaron, franciscanos y agustinos se encontraron ante una población india muy numerosa, que había conservado su organización social y mantenía sus creencias y costumbres casi intactas. Comenzaron por convertir a los jefes, sobre los que podían tener formas de presión, gracias a las autoridades coloniales. El cacique de Xicotepec probablemente fue bautizado hacia 1528 o 1529, y el de Matlatlán en 1532. Pero todo estaba aún por hacerse. Intentaremos dar aquí una idea de lo que los misioneros podían esperar de un jefe de pueblo o *altépetl* que había aceptado convertirse en cristiano. Básicamente era:

- Bautizarse él y los suyos.
- Casarse por la iglesia, con una sola de sus esposas.
- Mandar a bautizar a sus nobles y al resto de sus súbditos.
- Detener el culto pagano, basado sobre todo en ceremonias celebradas cada 20 días.
- Mandar destruir el principal templo pagano y todos sus ídolos.
- Mandar construir una iglesia o capilla, con cementerio, para el culto cristiano.
- Procurarle al pueblo un santo patrono, con el consentimiento del misionero.
- Celebrar cada año la fiesta del santo patrono.
- Celebrar las grandes fiestas católicas.

- Ir a misa los domingos, en ese mismo lugar o lejos, y llevar, de ser posible, a otros fieles.

Al parecer, esto logró obtenerse en cada pueblo, con un mínimo de violencia, quizá por medio de largas discusiones y complejas maniobras, cuyos detalles ignoramos. Los documentos de la época no mencionan más que un conflicto grave, mismo que terminó, en 1537, con la captura en Huauchinango del gran adivino llamado Andrés Mixcóatl, que se identificaba a sí mismo con el dios Tezcatlipoca y luchaba abiertamente contra la influencia de los misioneros. A pesar de la gravedad de su caso, únicamente fue condenado al látigo, a la confiscación de sus pobres bienes y a un año de reclusión en el convento de Tulancingo. Poco después, en 1539, fray Andrés de Olmos supo que el cacique totonaco de Matlatlán, bautizado desde hacía siete años, seguía celebrando las fiestas paganas del antiguo calendario. Además, conservaba ídolos y códices o manuscritos pictográficos sospechosos. A pesar de dichos “crímenes” contra la fe, salió del problema con sólo latigazos, propinados en público, y con una temporada en la escuela de Hueyapan, para aprender el Credo. Estas sanciones benignas son testimonio de un periodo de tolerancia y contrastan con las terribles condenas infligidas en el centro de México una década antes.

Andrés Mixcóatl había sido acusado de paganismo por los jóvenes indios convertidos de Huauchinango y fue arrestado por el cacique de Xicotepec, pero ése fue un caso excepcional. El cacique de Matlatlán fue denunciado por un español, pero éste era el representante del encomendero Francisco de Montejo. Efectivamente, los españoles de la región, comerciantes o ganaderos, no estaban muy dispuestos a denunciar a los indios, pues no les convenía pelearse con ellos. La represión por los delitos de paganismo, entonces, se ejerció de manera mediocre en la sierra, en donde la tendencia general era la búsqueda de compromiso o de conciliación.

c) *La tentación del sincretismo*

Andrés Mixcóatl y el cacique de Matlatlán, que deseaban conservar la religión indígena de antaño, encontraron aprobación por parte de algunos, más o menos convencidos, pero no realmente comprometidos. Da la impresión de que los indios de la sierra, en su inmensa mayoría, no hicieron grandes intentos de oponerse abiertamente a los misioneros que combatían el paganismo. En cambio, parecen haber aceptado con bastante facilidad convertirse y bautizarse. Pero, aprovechando la mentalidad menos estricta de las autoridades eclesiásticas, buscaron visiblemente convertirse en cristianos y al mismo tiempo ser ellos mismos y conservar su forma de pensar y lo esencial de sus tradiciones, es decir, dando pie a un sincretismo religioso.

Cuando estos indios se convirtieron, aún se hallaban impregnados de su mentalidad tradicional, elemento esencial de la personalidad de cada uno de ellos. No dejaban de sorprenderse por las numerosas analogías entre algunos elementos de la doctrina cristiana y sus propias creencias. Los misioneros también se dieron cuenta de estas analogías, pero

no las tomaron en cuenta o incluso las rechazaron al considerarlas como imitaciones diabólicas, tal como Ricard lo señaló (1933, p. 335). Por su parte, los indios prestaron a esto un gran interés y fueron tentados sin cesar a llevar a cabo los acercamientos que se les presentaban. En la medida en que puede tratar de entenderse lo que debió ser entonces la tendencia general de su mentalidad, parece que, al sentir la necesidad de adoptar el pensamiento cristiano, desearon, conscientemente o no, enriquecerlo incorporando lo que había, a sus ojos, de más vivo, de más real dentro de las tradiciones indígenas. De ahí una tentación constante de fusión que permitió la formación de un doble sistema de pensamiento aún sensible, hasta nuestros días, en la mentalidad de muchos indios de la Sierra de Puebla.

El sincretismo evitaba los conflictos entre esos dos sistemas de pensamiento y sus implicaciones. En nuestros días, en la sierra, las fiestas cristianas pueden ser acompañadas de danzas prehispánicas, como las de los *Voladores* y de los *Cuezales*. Pueden ejecutarse ceremonias religiosas tradicionales para la fecundidad de las plantas, después de ser parcialmente cristianizadas. La virgen de Guadalupe fue asimilada a la antigua diosa-madre. San Juan Bautista se convirtió en el señor de la temporada de lluvias y el Sol, en Jesucristo.

Pero hubo ámbitos en donde la fusión no se llevó a cabo realmente, ya sea porque el pensamiento indígena logró mantenerse de forma casi integral o porque, al contrario, fue prácticamente eliminada por el triunfo total de la doctrina cristiana.

2. PERSISTENCIA DE LAS CREENCIAS INDÍGENAS SOBRE LAS ALMAS Y SU DESTINO EN EL MÁS ALLÁ

a) *Varias almas, pero solamente una inmortal, cuya suerte en el más allá la determina su destino*

Si hay un ámbito en donde no existen muchas posibilidades de sincretismo, de conciliación entre la doctrina cristiana y el pensamiento indígena tradicional, es el de las creencias concernientes al alma humana y su destino después de la muerte. En efecto, la fe cristiana se basa en la idea indiscutible de que cada ser humano tiene únicamente un alma, que es inmortal y que es juzgada, después de la muerte, según el valor moral de la conducta del individuo en el transcurso de su vida sobre esta tierra.

Ahora bien, ya hemos visto en el capítulo XVIII (pp. 500-501), que los indios de la Sierra de Puebla atribuyen almas a los animales, a las plantas e incluso a objetos naturales o fabricados. Estos mismos indios consideran que cada ser humano tiene tres almas. La primera es el *yolio* de los nahuas, que reside en el corazón y condiciona la vida. La segunda alma, el *tonal* de los nahuas, se considera que reside en la cima de la cabeza, pero puede salir de ahí e incluso perderse. Está asociada con el día de nacimiento del individuo y a menudo se cree que puede identificarse con el alma de algún animal, que es su compañero hasta la muerte. La tercera alma, el *ihiyotl* o “aliento” de los

nahuas parecer estar localizada en el hígado y estar dotada con poderes mágicos. Los indios actuales de la Sierra de Puebla tienden a asimilar el alma humana de la doctrina cristiana con el alma-corazón, el *yolio* de los nahuas, porque a esta última se la considera inmortal. Se cree que este *yolio* abandona el cuerpo en el momento de la muerte, para comenzar una existencia inmaterial, que es la de un alma.

Pero, en este ámbito, la tendencia sincrética no va mucho más allá, pues la mayoría de los indios de la sierra conservan simplemente la idea tradicional según la cual el destino de cada alma en el otro mundo depende, antes que nada, del tipo de muerte del individuo en cuestión, es decir, de su destino. Según dicha creencia, las almas de la mayoría de los hombres, y especialmente las de todos aquellos que fallecieron de muerte natural, van a un mundo subterráneo muy monótono, pero sin sufrimientos, el *mictlan*, "la región de los muertos" de los nahuas, donde cada quien vive y trabaja "como antes", sin que se tomen en cuenta méritos o faltas que marcaron su vida sobre esta tierra. Pero se cree que las almas de los ahogados permanecen en el agua donde fallecieron o que van a reunirse con el gran "señor del agua", al océano Oriental. También se cree que las almas de los que "… a hierro mueren" están condenadas a errar sin descanso por el aire y, sobre todo, por el aire de la noche. Pero se piensa que van al cielo las almas de aquellos que dedicaron su vida al culto: curanderos, parteras, músicos, danzantes, etc. Un sector especial del cielo está reservado a las almas de los niños pequeños que mueren sin haber pecado. Finalmente, añadamos que tanto en la Sierra de Puebla como en el resto de México, se piensa que las almas de los muertos pueden regresar a la Tierra, cada año, durante las fiestas cristianas del día de muertos, a principios de noviembre, para recibir las ofrendas de sus descendientes.

Dichas creencias sobre el más allá son visiblemente de origen prehispánico. Son similares a las de los aztecas, pero con algunas diferencias significativas. Los indios de la sierra, agricultores pacíficos, parecen haber defendido lo contrario al ideal guerrero de Tenochtitlan, que reservaba el cielo del Sol a las almas de los guerreros muertos en combate y a las de las mujeres muertas en el parto, quienes eran comparadas con valientes guerreros. En nuestros días, en la Sierra de Puebla, donde ya no hay guerras, los indios consideran que las almas de los muertos asesinados o en peleas se convierten en una especie de demonios maléficos de la atmósfera. En cuanto a las almas de las mujeres muertas en el parto, se piensa que pertenecen a los pequeños espíritus de las nubes de tormenta, que son los señores de la fecundidad vegetal, animal o humana.

b) *La perspectiva del paraíso cristiano, para pagar el precio del juicio de Dios*

Todos los indios de la sierra, que conservan actualmente dichas creencias tradicionales sobre las almas, están bautizados. Conocen la doctrina cristiana que condena las almas de los culpables a las llamas del infierno, pero que promete a las almas de los justos una felicidad eterna en el paraíso. La mayor parte de ellos no cree mucho en la eternidad de las penas del infierno, pero a menudo son seducidos por la perspectiva de ir al paraíso de Dios, si sus méritos lo permiten, lo que nunca está asegurado (mientras que el mundo

subterráneo de los muertos es accesible para todos, sin juicio alguno). Los dos sistemas de pensamiento son poco compatibles y el sincretismo indígena no logró encontrar entre ellos una fórmula de conciliación o fusión. Entonces, ambos subsisten al mismo tiempo y parecen aceptables, sin conflictos. Eso supone la posibilidad de cierta dosis de desapego, incluso hasta de escepticismo parcial, de lo cual un informante nahua me proporcionó una idea cuando concluyó a este respecto diciéndome: "A fin de cuentas, nunca ha regresado nadie de allá para decirnos". Se tiende a pensar que estos indios permanecieron entre ambas creencias (*nepantla*), de las que hablaba Durán (1967, I, p. 237).

3. SINCRETISMO EN LAS CREENCIAS INDÍGENAS DE LA SIERRA SOBRE LA FORMACIÓN DEL MUNDO

Las creencias religiosas de los indios de la Sierra Norte de Puebla se fundamentan en un conjunto de mitos que cuentan el pasado del mundo desde sus orígenes, tal como ya lo hemos mencionado en el capítulo XVI (p. 414-416). Ahora bien, dichas creencias son, en su conjunto, sincréticas, pues combinan las historias de la doctrina cristiana con las de las relaciones indígenas de origen prehispánico.

a) *Creación del mundo y los hombres*

Los indios de la sierra, que están todos bautizados, tienen algún conocimiento más o menos vago de lo que relata el Génesis bíblico sobre los orígenes del mundo, pero la idea de la creación llevada a cabo por Dios en siete días parece no haber llamado mucho su atención. Su mentalidad tradicional los lleva a pensar que el universo está formado por el Cielo y la Tierra desde tiempos inmemoriales. Lo que la religión popular de los indios actuales de la sierra ha retenido de manera particular sobre los comienzos del Génesis es la historia de la creación de Adán y Eva y de su expulsión del paraíso terrenal por haber comida la fruta prohibida. La falta de Eva es fácilmente atribuida a la debilidad moral de las mujeres, tentadas por el pecado de la carne, pues Taggart (1983, p. 182) demostró muy bien que, para los indios, comer una fruta es una "metáfora sobre la unión sexual".

b) *El Diluvio*

La destrucción del mundo por el Diluvio es atribuida comúnmente a la cólera de Dios, irritado por las faltas de los hombres. Algunos "sabios" indígenas atribuyeron la responsabilidad de este evento al asesinato de Abel a manos de Caín. El relato bíblico del Diluvio es muy conocido, pero está considerado principalmente como una versión cristiana que confirma, *grosso modo*, la existencia real del cataclismo. El relato indígena del Diluvio es conocido y admitido por todos, pero con algunas variantes. En el norte de la sierra se dice que el sobreviviente del Diluvio, culpable de haber llenado de humo el cielo, fue transformado en mono, sin dejar descendencia humana. En el sur, se cuenta

que el sobreviviente se casa con su perra transformada en mujer y deja descendencia, gracias a la cual la humanidad continúa.

c) *El gran Señor del Agua y el Rayo asimilado a san Juan Bautista*

En el norte de la sierra, pero también en otras partes, se cuenta que el Diluvio había nivelado por completo la superficie terrestre, la cual debió esculpirse después para volver a crear cerros y valles, a fin de que las aguas pudieran correr. Esta gigantesca obra se le atribuye a un gran personaje mítico que los totonacos llaman Aktzini y los nahuas Huehuentzi, el Gran Viejo. Éste debía de ser alguna forma de espíritu de la Tierra, dado que también se lo llamaba *cipactli*, nombre del cocodrilo mítico de los orígenes de la misma. Pero era sobre todo el Señor del Agua y el Rayo. Este gran personaje está llamado a reinar sobre el mundo hasta la aparición del Sol, que lo destronará. Figura en numerosos mitos, muy variados, que no siempre concuerdan. Según dichos mitos, durante su juventud habría sido particularmente benéfico, pero al envejecer se habría vuelto malo, ebrio y atrozmente ruidoso. Entonces sus subordinados, los pequeños dioses del rayo, hicieron que cayera al fondo del mar Oriental, en donde permanece amarrado por sus propios cabellos.

Este Gran Viejo es particularmente importante para el estudio del sincretismo porque como espíritu del agua, lo asimilan a san Juan Bautista, el santo del bautismo con agua, cuya fiesta se celebra el 24 de junio, en el auge de la temporada de lluvias. Es patrono del pueblo de Xicotepec, en donde le dicen san Juan Techachalco, nombre que evoca las cuentas de jadeíta verde que simbolizaban antaño a las gotas de agua de una cascada cercana. En el sur de la sierra, tiene como auxiliar al gran guajolote mítico del agua.

Pero dicho personaje mítico tiene en particular un ciclo anual, que es también el ciclo de vida de la Tierra. En efecto, se supone que nace en la época del solsticio de invierno, poco antes del final del mes de diciembre, cuando la naturaleza está en reposo. Después, en los meses siguientes, crece y deja de ser un niño. En el momento del solsticio de verano, hacia el 24 de junio, está al máximo de sus fuerzas y dirige la temporada de lluvias. Pero, posteriormente, no deja de envejecer y se embriaga, poco a poco, con todas las ofrendas de pulque y de aguardiente que recibe. Cuando llega el solsticio de invierno, hacia el 24 de diciembre, cae en el sueño de la embriaguez y sale de él rejuvenecido, para comenzar un nuevo ciclo de vida.

Como san Juan Bautista, este gran señor del agua, es un lejano precursor de Cristo. En las creencias indígenas de la Sierra de Puebla aparecen además otros precursores más cercanos, de los cuales vamos a hablar.

d) *El espíritu del maíz, precursor de Cristo, a veces llamado ritualmente 9-Viento*

El verdadero precursor del Cristo-Sol es el maíz o el espíritu del maíz, a veces llamado “dios del maíz”, que es muy conocido en toda la Sierra de Puebla, pero también en la

Huasteca, al norte del Istmo de Tehuantepec, y antaño entre los antiguos aztecas. Ya hablamos ampliamente sobre él en nuestros capítulos XV y XVI (pp. 374 y 425-435, respectivamente). No volveremos a abordar a detalle sus aventuras y sus hazañas, de las que existen diversas variantes. Nos limitaremos a dar una idea general al respecto.

Se cree que este héroe civilizador nació en una época en la que todos los hombres eran salvajes miserables que vivían de los recursos precarios de la caza, la pesca y la recolección. Nació huérfano, pues su padre y precursor había sido ejecutado por haber tenido la intuición genial de inventar la música, lo que lo había vuelto sospechoso. Su madre lo trajo al mundo de manera milagrosa, y murió el mismo día de su nacimiento. Pero resucitó en forma de planta de maíz, uno de cuyos granos se convirtió en bebé y después en un hombre dotado con poderes mágicos que se propuso hacer de los hombres agricultores sedentarios.

Habría deseado comenzar civilizando a su padre, al que resucitó con ese objetivo, pero éste se rehusó a abandonar su vida de cazador y se convirtió en un venado. El joven héroe, al proseguir su objetivo de transformar a los hombres, se encontró con la oposición violenta de los pequeños señores de las nubes de tormenta, a quienes tuvo que vencer en toda una serie de pruebas mágicas. Entonces, pudo crear el maíz e hizo la primera milpa, prototipo de la agricultura que liberó a los hombres del espectro de la hambruna. Finalmente, enseñó a estos hombres la religión que les permitió obtener la protección del mundo sobrenatural para sus cosechas. En algunas versiones del mito, logró convertir a su madre, quien lo ayudó en la formación espiritual de la nueva humanidad. En otras versiones, su madre se negó a ayudarlo fue transformada en un animal o en una planta.

El héroe del maíz no tiene nombre entre los totonacos del norte, que solamente lo llaman “el niño”. Los nahuas del sur de la sierra le dicen Centeopil, “el niño-dios del maíz”. Agregan que almacenó la cosecha de su milpa en un granero de madera que se petrificó después y se convirtió en un cerro. Entonces, fue necesario partir este cerro para extraer el maíz. Una versión muy importante del pueblo nahua de Yaonahuac agrega incluso que, cuando el joven héroe abandonó su “granero”, dijo que debía partir, pero que pronto regresaría “con la luz”. En realidad subió al cielo y regresó, convertido él mismo en el Sol, identificado con Jesucristo.

En las versiones de los pueblos totonacos o nahuas, en donde se mantuvo el uso y persiste el recuerdo del calendario prehispánico, el héroe del maíz lleva ritualmente el nombre del día de nacimiento. En náhuatl le dicen *Chicnahui-Ehecatl* o *ak’najatza yūn* en totonaco, que quiere decir 9-Viento, uno de los nombres del gran dios azteca Quetzalcóatl. El texto de los mitos de estos pueblos cuenta que 9-Viento era el hijo de una mujer salvaje muy pobre que dio a luz en un cruce de caminos y que lo trajo al mundo con forma de una “piedra roja, larga y plana”, que se transformó después en un bebé. Ahora bien, la página 49-IV del códice mixteco *Vindobonensis* muestra una representación pictográfica del nacimiento de Quetzalcóatl-Ehécatl con el nombre de 9-Viento: nace con la forma de un gran cuchillo de sacrificio, rojo, de pedernal, objeto

ritual que los indios actuales de la sierra, evidentemente, no pueden conocer. La continuación del mito de 9-Viento, en estos pueblos de la Sierra de Puebla, le atribuye las hazañas habituales del héroe del maíz. Como precursor de Cristo, 9-Viento sigue siendo venerado hasta nuestros días en una parte de la Sierra Norte de Puebla.

e) *El triunfo del Sol, asimilado a Jesucristo*

En nuestro capítulo XVI (pp. 436-448), presentamos ampliamente los mitos del Sol y de la Luna que, en la Sierra de Puebla, se presentan en dos formas distintas: la de la bola resplandeciente y la del sacrificio por medio del fuego. Las versiones del norte de la sierra dicen que el Sol fue descubierto primero en forma de una pequeña bola resplandeciente que estaba escondida en un peñasco. Los totonacos que viven al norte del río Pahuatlán cuentan que una jovencita se tragó la pequeña bola, quedó embarazada y dió a luz a un bebé milagroso. En las versiones de los totonacos y de los nahuas del municipio de Huauchinango, un joven es quien se traga la bola, queda embarazado y muere a los 20 días, cuando se le realiza una especie de cesárea para traer al mundo al bebé milagroso. En ambos casos, el niño crece y cuando llega a la adolescencia se propone subir al cielo y convertirse de esta manera en el Sol, después de haber rebasado a su desafortunado rival, que se convierte en la Luna.

En el sur de la sierra, los nahuas cuentan, al igual que los aztecas de antaño, que el héroe se arroja a las llamas de una hoguera ardiente y sale de ahí transformado para intentar el ascenso al cielo. Llega y se convierte en el Sol, después de haber vencido a su rival, que se convierte en la Luna.

Para el estudio del sincretismo, es interesante ver que, según los indios, la Ascensión está considerada como el elemento esencial de la apoteosis. El joven héroe indio se convierte en el Sol, es decir, Dios, en el momento en que alcanza el cielo y puede comenzar a iluminar y a calentar el mundo. Por otro lado, se dice que Jesucristo murió en la cruz y que al resucitar al tercer día, salió de su tumba, donde los judíos lo habían encerrado y de inmediato dio comienzo su ascensión. Cuando alcanzó el cielo, se convirtió en Dios y en el Sol, al mismo tiempo. Finalmente, se admite que los danzantes del *Volador* representan a los ancestros míticos que acompañaron al Sol en su primera subida al cielo.

4. Conclusiones sobre la religión de los indios de la Sierra Norte de Puebla

Como cristianos, los indios de la Sierra Norte de Puebla creen que la historia del mundo, desde sus orígenes, tiende a un fin supremo, que es el reino de Dios y de la religión católica. Sobre los comienzos de esta leyenda, adoptaron los textos del Génesis sobre Adán y Eva y el Diluvio. Pero, en la continuación de los acontecimientos, la tradición indígena introdujo personajes que son, al menos en parte, representantes de fuerzas de la

naturaleza. El primero es el gran Señor del Agua, que, después del Diluvio, remodeló la superficie de la tierra, para volverla habitable, y posteriormente realizó algunos otros beneficios. Después, apareció otro personaje, más humano, el joven espíritu o dios del maíz, que logró preparar a los hombres para el reino de Dios, enseñándoles la agricultura, la vida sedentaria y la práctica de los ritos religiosos. Fue considerado como un precursor inmediato de Cristo, a tal punto que algunos mitos llegan a confundirlo con él. Es sorprendente cómo, en varios pueblos, aún se usa uno de los nombres del calendario del gran dios antiguo Quetzalcóatl. Finalmente, apareció el Sol, que al llegar al cielo fue confundido con el Cristo de la ascensión, lo que dio el último toque a la fusión sincrética entre la doctrina cristiana y las tradiciones indígenas.

El sincretismo se extendió, entonces, a todos los ámbitos de la religión de los indios de la Sierra Norte de Puebla, desde los ritos y las danzas hasta a las ideas abstractas sobre Dios, los seres espirituales y la suerte de las almas en el más allá. Ese sincretismo parece tener su origen ahí mismo, desde el siglo XVI, durante la adopción del cristianismo. Es decir, en un periodo de relativa tolerancia, en el que predominó una tendencia general a la conciliación religiosa, muy distinta a la tendencia conflictiva y represiva que había predominado en la ciudad de México y sus alrededores desde los primeros años que siguieron a la Conquista.

De esta manera, se creó una forma particular de catolicismo popular que logró perdurar por haber sabido, en gran medida, asegurar la paz en las conciencias y en la práctica de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, P. Joseph de, S. J., *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Biblioteca Veracruzana, Xalapa, 1986.

Aimers, James J., Terry Powis y James Awe, "Formative Period Round Structures of the Upper Belize River Valley", *Latin American Antiquity*, vol. 11, núm. 1, 2000, pp. 71-86.

Alcántara, O. e I. Luna, "Análisis florístico de dos áreas con bosque mesófilo de montaña en el estado de Hidalgo, México, Eloxochitlán y Tlahuelompa", *Acta Botánica Mexicana*, núm. 54, 2001, pp. 51-87.

Alvarado, fray Francisco de, *Vocabulario en lengua mixteca*, INI/INAH, México, 1962.

Amézquita Borja, Francisco, *Música y danza. Algunos aspectos de la música y danza de la Sierra Norte del estado de Puebla*, s. e., Puebla, 1943.

Anales de Cuauhtitlán, véase: *Códice Chimalpopoca*.

"Anales de San Gregorio Acapulco", *Tlalocan*, vol. III, núm. 2, 1952, pp. 103-141.

Arte de la lengua totonaca (por un autor desconocido), UNAM, México, 1990.

Aschmann, Herman Pedro, *Vocabulario totonaco. Dialecto de la sierra. Caste-llano-totonaco, totonaco-castellano*, Instituto Lingüístico de Verano, México, (1962), 1983.

———, *Diccionario totonaco de Papantla*, Instituto Lingüístico de Verano, México, 1973.

Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez, *Tlacatecolotl y el Diablo (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 1998.

Barlow, Robert H., "The Extent of the Empire of the Culhua Mexica", *Ibero-Americana 28*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1949.

——— y Valentín Ramírez, "*Tonatiw ihuan meetztli*. El Sol y la Luna", *Tlalocan*, t. IV, núm. 1, 1962, pp. 55-61.

Bataillon, Marcel, "Nouveau monde et fin du monde", en *Les missionnaires et les religions non chrétiennes*, Journées "Ethnologie et Chrétienté"; Collection "Ethnologie et Chrétienté", t. 1, París, 1952, pp. 32-40.

———, *Erasmo y España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

Batres, Leopoldo, *Archaeological Explorations in Escalerillas Street, City of México. Year 1900*, Aguilar Vera & Co., México, 1902.

Baudot, Georges, *Utopie et histoire au Mexique, les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Privat, Toulouse, 1977.

Baudot, Georges, *México y los albores del discurso colonial*, Nueva Imagen México,

1996 (Raíces del Hombre).
Bazin, Germain, *L'architecture religieuse baroque au Brésil*, 2 vols., Plon, París, 1958.
Béligand, Nadine, "Les trois âges d'un couple de divinités lacustres: éclosion, renaissance et disparition des sirènes du lac de Chicnahuapan, vallée de Toluca, Mexique", *Journal de la Société des Américanistes*, t. 84-1, 1998, pp. 45-72.
Beller, Richard y Patricia, "Huasteca náhuatl", en R. Langacker, *Studies in Uto-Aztecan Grammar*, t. 2, Instituto Lingüístico de Verano, Dallas, 1979, pp. 199-306.
Belt, Thomas, *The Naturalist in Nicaragua*, John Murray, Londres, 1874.
Bénat Tachot, Louise, "Entrevue avec le cacique Agateite: un temps fort de l'ethnographie dans la 'Historia general y natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo' ", *Cahiers de l'UFR d'Études Ibériques et Latino-Américaines*, núm. 11, Presses de la Sorbonne, París, 1997, pp. 201-219.
Benzoni, Girolamo, *La historia del Mondo Nuevo*, Venecia, 1572.
Bernal, Ignacio, "Los calendarios de Durán", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. IX, 1947, pp. 125-134.
———, "El *Volador* en Nayarit", *Tlalocan*, t. 3, núm. 1, 1949, pp. 92-93.
Berthe, Jean-Pierre, "Sur l'histoire sucrière américaine", *Anales ESC*, año 14, núm. 1, enero-marzo, 1959, pp. 135-141.
———, *Estudios de historia de la Nueva España, de Sevilla a Manila*, Universidad de Guadalajara/CEMCA, México, 1994.
Bierhorst, John, *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos with an Analytical Transcription and Grammatical Notes*, Stanford University Press, Stanford, 1985.
Borah, Woodrow y S. F. Cook, "The Population of Central Mexico –in 1548– an Analysis of the Suma de Visitas de Pueblos", *Ibero-Americana 43*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1960.
Brotherston, Gordon, "Las cuatro vidas de Tepoztecatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, t. 25, 1995, pp. 185-205.
Bullock, W., *Six Month's Residence and Travels in Mexico, Containing Remarks on the Present State of New Spain, its Natural Productions, State of Society, Manufactures, Trade, Agriculture, and Antiquities, etc., with Plates and Maps*, John Murray, Londres, 1824.
Burland, Cottie A., *The Selden Roll: An Ancient Mexican Picture Manuscript in the Bodleian Library at Oxford*, Ibero-Amerikanischen Bibliothek zu Berlin, Monumenta Americana, vol. 2, Verlag Gebr. Mann, Berlín, 1955.
———, "The Map as a Vehicle of Mexican History", *Imago Mundi*, t. 15, La Haya, 1960, pp. 1-18.
Cabrera y Quintero, Cayetano, *Escudo de armas de México, celestial protección de esta nobilísima ciudad de México*, México, 1976.
Calendario Galván, véase: *Calendario de Mariano Galván Rivera*, para el año de…

Calendario de Mariano Galván Rivera, para el año de…, Librería y Ediciones Murguía, México.

Carmack, Robert M., "Toltec Influence on the Postclassic Culture History of Highland Guatemala", *Archaeological Studies of Middle America*, Middle American Research Institute (Publication 26), Tulane University, Nueva Orleans, 1968, pp. 42-92.

———, *The Quiché Mayas of Utatlán. The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom*, University of Oklahoma Press, Norman, 1981.

Carrasco, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, UNAM, México, 1950.

———, *Tarascan Folk Religion, an Analysis of Economic, Social and Religious Interactions*, Middle American Research Institute, Tulane University, Nueva Orleans, 1952.

———, "El Sol y la Luna. Versión mixe", *Tlalocan*, vol. III, núm. 2, 1952, pp. 168-169.

———, "Un mito y una ceremonia entre los chatinos de Oaxaca", en *A. William Cameron Townsend*, Instituto Lingüístico de Verano, México, 1961, pp. 43-48.

———, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, 2a ed., SEP, México, 1982.

Carreño, Alberto María, *Un descolorido cedulario del siglo XVI perteneciente a la Catedral metropolitana de México*, México, 1944.

Casas, fray Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*, 2 t., Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1967.

Caso, Alfonso, "¿Tenían los teotihuacanos conocimiento del Tonalpohualli?", *El México antiguo*, t. IV, México, 1936, pp. 131-143.

———, "Calendario de los totonacos y huastecos", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. 13, núms. 2-3, 1953, pp. 337-350.

———, *Interpretación del Códice Gómez de Orozco*, Talleres de Impresión de Estampillas y Valores, México, 1954.

———, "Comentarios al Códice Baranda", en *Miscelánea Paul Rivet octogenario dicata*, t. 1, UNAM, México, 1958, pp. 373-393.

———, "Los lienzos mixtecos de Ihuatlán y Antonio de León, México", en *Homenaje a Pablo Martínez del Río*, México, 1961, pp. 237-274.

———, "Dioses y signos teotihuacanos", *Teotihuacan-XI^a Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1966, pp. 249-275.

———, *Los calendarios prehispánicos*, UNAM, México, 1967.

———, *Reyes y reinos de la Mixteca*, 2 vols., UNAM, México, 1979.

Castañeda, Daniel y Vicente T. Mendoza, *Instrumental precortesiano*, t. I. *Instrumentos de percusión*, UNAM, México, 1933.

Castro, Carlo Antonio, *Enero y febrero: ¡Ahijadero! (El banquete de los compadres en*

la Sierra Norte de Puebla), Universidad Veracruzana, México, 1986.

CEPEC, véase: *Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*.

Chamoux, Marie-Noëlle, “Orphée nahua”, *Amerindia*, núm. 5, 1980, pp. 113-122.

———, *Indiens de la sierra, la communauté paysanne au Mexique*, Éditions L’Harmattan, París, 1981.

———, “La notion nahua d’individu: un aspect du tonalli dans la région de Huauchinango, Puebla”, en Dominique Michelet (coord.), *Enquêtes sur l’Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, INAH/CNCA/CEMCA, México, 1989, pp. 303-311.

Chevalier, François, “Un double voyage dans le Bas Michoacán en 1947-1948. Indiens et Gente de Razón”, en Dominique Michelet (coord.), *Enquêtes sur l’Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, INAH/CNCA/CEMCA, México, 1989, pp. 313-327.

Chilton, John, “Notable relación de Chilton acerca de los habitantes, costumbres, minas, ciudades, riquezas, fuerzas y demás cosas particulares de la Nueva España…”, en Joaquín García Icazbalceta, *Relaciones de varios viajeros ingleses en la ciudad de México y otros lugares de la Nueva España, siglo XVI*, Madrid, 1963, pp. 33-51.

Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Domingo Francisco, *Anales de Domingo Francisco de San Antón Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, sixième et septième relations (1258-1612)*, trad. de Rémi Siméon, Maisonneuve, París, 1889.

———, *Troisième relation et autres documents originaux de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin* (dont le *Memorial breve*), trad. de Jacqueline de Durand-Forest, L’Harmattan, París, 1987.

Chipman, Donald E., *Nuño de Guzmán and the Province of Panuco in New Spain, 1518-1522*, The Arthur H. Clark Company, Glendale, 1967.

Christensen, Bodil, “The Acatlaxqui Dance of Mexico”, *Ethnos*, t. 2, 1937, pp. 133-136.

———, “El *teponaztli* de Xicotepec”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. 3, 1939, pp. 177-184.

———, “Notas sobre la fabricación del papel indígena y su empleo para ‘brujerías’ en la Sierra Norte de Puebla, México”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. 6, 1942, pp. 109-124.

———, “Oraciones del culto del *Volador*”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XI, 1950, pp. 22-25.

———, “Los otomíes del estado de Puebla”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. 13, núms. 2-3, 1953, pp. 259-268.

Clavijero, Francisco Javier, S. J., *Historia antigua de México*, 1a ed. escrita en castellano por el autor, 4 vols., Porrúa, México, 1945.

———, *Historia antigua de México*, ed. y prol. del R. P. Mariano Cuevas, Porrúa, México, 1958.

Clavijero, Francisco Saverio, *Storia antica del Messico, cavata da migliori storici spagnoli da manuscritti, e della pitture antiche degli indiani*, 4 t., 2 vols., Cesena, 1780-1781.

Cline, Howard F., "The Patiño Maps of 1580 and Related Documents. Analysis of 16th Century Cartographic Sources for the Gulf Coast of Mexico", en *El México antiguo*, t. IX, 1959, pp. 153-172.

———, "The Ortelius Maps of New Spain, 1579, and Related Contemporary Materials, 1560-1610", *Imago Mundi*, núm. 16, 1962, pp. 98-115.

Cobean, Robert H., *La cerámica de Tula, Hidalgo*, INAH, México, 1990 (Colección Científica, 215).

———y Guadalupe Mastache, "La cerámica importada en Tula, Hidalgo", en *Arqueología*, núm. 1, INAH, México, 1985.

Codex Antonio de León, véase: Caso, Alfonso.

Codex Aubin (de 1576), Histoire de la nation mexicaine depuis le départ d'Aztlan jusqu'à l'arrivée des conquérants espagnols (et au-delà 1607), Ernest Leroux, París, 1893.

Codex Azcatitlan (El Códice Azcatitlan), Robert Barlow (ed.), *Journal de la Société des Américanistes* (N[lle.] Série, t. 38), París, 1949, pp. 101-135

Codex Baranda, véase: Caso, Alfonso, Comentario al *Códice Baranda*.

Codex Borbonicus, Manuscrit mexicain de la bibliothèque du Palais Bourbon, publié en facsimilé avec un commentaire par E. T. Hamy, E. Leroux, París, 1899.

Codex Borgia, Il manoscritto messicano Borgiano del Museo etnografico della S. Congregazione di Propaganda Fide, Stabilimento Danesi, Roma, 1898.

Codex Borgianus, Facsímil a colores que ilustra los dos volúmenes de comentarios al *Códice Borgia*, publicado por Eduard Seler, Fondo de Cultura Económica, México y Buenos Aires, 1963.

Codex Carolino, "*Códice Carolino*. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina", presentación de Ángel María Garibay K., *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, 1967, pp. 11-58.

Codex de Xicotepec, étude et interprétation par Guy Stresser-Péan, Gobierno del Estado de Puebla/CEMCA/Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

Codex Ixtlilxochitl, Bibliothèque Nationale de Paris (Ms. Mex. 65-71), reproduction du manuscrit en format original, commentaire par Jacqueline de Durand-Forest, Akademische Druck-u Verlagsanstalt, Graz, 1976.

Codex Magliabecchiano XIII-3, Manuscrit mexicain postcolombien de la Bibliothèque Nationale de Florence, reproduit aux frais du Duc de Loubat, Roma, 1904.

Codex Magliabechiano, The Book of Life of the Ancient Mexicans, 2 vols., University of California Press, Berkeley, 1983.

Codex Mendoza (The), Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt, 4 vols., University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1992.

Codex Telleriano Remensis, Manuscrit mexicain 385 de la Bibliothèque Nationale de Paris, avec commentaire de E.T. Hamy, París, 1899.

Codex Telleriano Remensis, Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript, por Eloise Quiñones Keber, University of Texas Press, Austin, 1995.

Codex Vaticanus 3738, detto il Codice Rios (C. Vaticanus A), Il manoscritto messicano vaticano 3738, detto il *Códice Ríos* riprodotto in fotocromografia a spese di sua eccelenza il duque di Loubat pro cura della Biblioteca Vaticana, Stabilimento Danesi, Roma, 1900.

Codex Vaticanus 3773 Codex Vaticanus B., An Old Pictorial Manuscript in the Vatican Library Published at the Expense of the Excellency the Duke of Loubat, Elucidated by Dr. Eduard Seler, 2 vols., Berlín y Londres, 1902-1903.

Codex Vindobonensis Mexicanus 1, facsimile, avec histoire et description du manuscrit par Otto Adelhofer, Akademische Druck-u Verlagsanstalt, Graz, 1974.

Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles, traducción del náhuatl de Primo Feliciano Velásquez, UNAM, México, 1945.

Códice de Huichapan, El Códice de Huichapan comentado por Alfonso Caso, Telecomunicaciones de México, México, 1992.

Códice de Xicotepec, estudio e interpretación de Guy Stresser-Péan, Gobierno del Estado de Puebla/CEMCA/Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

Códice Florentino, véase: *Florentine Codex.*

Códice Gómez de Orozco, véase: Caso, Alfonso.

Códice Ixtlilxóchitl, véase: *Codex Ixtlilxochitl*.

Códice Magliabechiano, véase: *Codex Magliabechiano*.

Códices Matritenses (de Real Palacio y de la Real Academia de la Historia), véase: Sahagún, fray Bernardino de.

Códice Mendocino o *Colección de Mendoza*, documento mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, Inglaterra, F. del Paso y Troncoso, J. Galindo y Villa editores, México, 1925.

Códice Telleriano Remensis, véase: *Codex Telleriano Remensis*.

Códice Tudela, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1980.

Códice Vaticanus, véase: *Codex Vaticanus*.

Códice Vindobonensis Mexicanus I, véase: *Codex Vindobonensis Mexicanus 1*.

Códice Xolotl, edición, estudio y apéndice de Charles E. Dibble, 2 vols., UNAM, México, (1951) 1980.

Coe, Michael D., *The Maya*, edición revisada, Thames and Hudson, Londres, 1980.

Coggins, Clemency Chase (ed.), *Artifacts from the Cenote of Sacrifice, Chichen Itza, Yucatan*, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, 1992.

Coloquios y Doctrina cristiana, los diálogos de 1524 dispuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores, edición de Miguel León-Portilla, con versión del

náhuatl, UNAM, México, 1986.
Comas, Juan, *Manual de antropología física*, UNAM, México, 1966.
Conquistador Anónimo (El), "Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Memestitlán, México, en Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, t. 1, México, 1858, pp. 368-398.
Conquistador Anonyme (Le), Traduction, introduction et notes par Jean Rose, Institut Français d'Amérique Latine, México, 1970.
Cook, Sherburne H. y Lesley Byrd Simpson, *The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century*, Ibero-Americana 31, University of California, Berkeley y Los Angeles, 1948.
Cordero Avendaño de Durand, Carmen, *Stina Jo'kucha. El santo Padre Sol. Contribución al conocimiento sociorreligioso del grupo étnico chatino*, Gobierno del Estado de Oaxaca, Oaxaca, 1986.
Córdova, fray Juan de, O. P., *Vocabulario en lengua çapoteca*, Pedro Ocharte y Antonio Ricardo editores, México, 1578.
———, *Vocabulario en lengua çapoteca*, con introducción y notas de Wigberto Jiménez Moreno, INAH/SEP, México, 1942.
Corominas, Joan, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, 4 vols., Editorial Francke, Berna, 1954-1957.
Corona Núñez, José, *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough…*, estudio e interpretación por José Corona Núñez, 4 vols., Secretaría de Hacienda, México, 1964-1967.
Cortés, Hernán, *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V, colegidas e ilustradas por don Pascual de Gayangos*, Chaix, París, 1866.
Coto, fray Thomas de, *(Thesaurus verborum) Vocabulario de la lengua cakchiquel vel guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con sumo estudio, trabajo y erudición*, edición, introducción, notas, apéndices e índices de René Acuña, UNAM, México, 1983.
Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española, según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674*, edición preparada por Martín de Riquer, S.A., Horta, Barcelona, 1943.
Crawford, Michael A., *The Tlaxcaltecans: Prehistory, Demography, Morphology and Genetics*, Anthropology Series 7, University of Kansas, Lawrence, 1976.
Cresson, Frank M., "Maya and Mexican Sweat Houses", *American Anthropologist*, vol. 40, 1938, pp. 88-104.
Croft, Kenneth, *Matlapa and Classical Nahuatl, with Comparative Notes on the Two Dialects*, Doctoral Dissertation Series (Indiana University), Publication 5858, Michigan University Microfilms, Ann Arbor, 1953.
———, "Nahuatl Texts from Matlapa, S.L.P", *Tlalocan*, vol. III, núm. 4, 1957, pp. 317-333.
Croix, Charles-François de, *Correspondance du marquis de Croix, capitaine général*

des armées de S(a) M(ajesté) C(atholique), vice-roi du Mexique 1737-1786, Emile Grimaud Imprimeur-Éditeur, Nantes, 1891.

Cruz, fray Juan de la, *Doctrina cristiana en la lengua guasteca con la lengua castellana*, en Casa de Pedro Ocharte, México, 1571.

Cruz, Wilfrido, "El sol y la luna", *Oaxaca recóndita*, México, 1946, pp. 248-250.

Cuevas, P. Mariano, S. J., *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, México, 1914.

Dahlgren de Jordan, Barbro, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*, Imprenta Universitaria, México, 1954 (Cultura Mexicana, 11).

Davies, Claude Nigel B., *Los señoríos independientes del imperio azteca*, INAH, México, 1968.

———, *The Toltecs Until the Fall of Tula*, University of Oklahoma Press, Norman, 1977.

———, *The Toltec Heritage, from the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlan*, University of Oklahoma Press, Norman, 1980.

———, *The Aztecs, a History*, University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1980.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 vols., edición de Genaro García, México, 1904.

———, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 3 vols., introducción y notas por Joaquín Ramírez Cabaña, Pedro Robredo, México, 1944.

Díaz de Salas, Marcelo y Luis Reyes García, "Testimonio de la fundación de Santo Tomás Ajusco", *Tlalocan*, vol. VI, núm. 3, 1970, pp. 193-212.

Díaz Hernández, Vicente, "Nanawatsin. Nanahuatzin", *Tlalocan*, vol. II, núm. 1, 1945, p. 64.

Dow, James, *Santos y supervivencias: funciones de la religión en una comunidad otomi*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1974 (Colección SEPINI, 23).

———, *The Otomi of the Northern Sierra de Puebla, México: An Ethno-graphic Outline*, Latin American Studies Center, Michigan State University, Michigan, 1975.

———, *The Shaman's Touch Otomi Indians Symbolic Healing*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1986.

Durán, fray Diego, O. P., *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., Ángel García Garibay editor, Porrúa, México, 1967.

Durand-Forest, Jacqueline de, *Histoire de la Vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, 2 vols., L'Harmattan, París, 1987.

Eguilaz de Prado, Isabel, "Los indios del nordeste de México en el siglo XVIII: áreas de población y áreas culturales", en XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, 1964, *Actas y memorias*, 1966, vol. 2, España, pp. 177-194.

Elson, Ben, "The Homshuk; A Sierra Popoluca Text", *Tlalocan*, t. II, núm. 3, 1947, pp. 193-222.

Escalante Gonzalbo, Pablo, "Tláloc-Neptuno, un rompecabezas para armar", *El héroe entre el mito y la historia*, UNAM/CEMCA, México, 2000, pp. 311-338.

Espinosa, fray Isidro Félix de, *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*, José Bernardo de Hogal, México, 1746.

———, *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*, New edition with notes and introduction by Lino G. Canedo, OFM, Academy of American Franciscan History, Washington, 1964.

Estrada, Álvaro, *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, Siglo XXI Editores, México, 1977.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, *Crónica de las Indias. La historia general de las Indias*, Juan de la Junta, Salamanca, 1547.

———, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierras firmes del Mar Océano*, 4 vols., Real Academia de la Historia, Madrid, 1851-1855

Florentine Codex, General History of the Things of New Spain, by Fray Bernardino de Sahagún, Translated from the Aztec into English with Notes and Illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, 13 vols., The School of American Research and the University of Utah, Santa Fe (Nuevo México), 1970.

Florescano, Enrique, *El mito de Quetzalcóatl*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

Foster, George M., *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*, Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 42, núm. 2, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1945, pp. 177-250.

———, *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*, Viking Fund Publications in Anthropology, XXVII, Quadrangle Books, Chicago, 1960.

Fowler, William R. Jr., *The Evolution of Ancient Nahua Civilizations: The Pipil-Nicarao of Central America*, University of Oklahoma Press, Norman, 1989.

Fuente, Beatriz de la y Nelly Gutiérrez Solana, *Escultura huasteca en piedra*, UNAM, México, 1980.

Galarza, Joaquín y Carlos López Ávila, *Tlacotenco Tonantzin Santa Ana. Tradiciones, toponimia, técnicas, fiestas, oraciones, versos y danzas*, CIESAS, México, 1982 (Cuadernos de la Casa Chata, 49).

Galinier, Jacques, "Oratoires otomis de la région de Tulancingo", *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas* (1974), t. III, INAH, México, 1976, pp. 158-171.

———, *Nyuhu. Hiérarchie sociale et tradition dans le sud de la Huasteca*, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, México, 1979.

———, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, INI/CEMCA, México, 1987.

———, *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM/INI, México, 1990.

———, *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomis*,

Presses Universitaires de France, París, 1997.
Gallop, Rodney, *Mexican Mosaic*, Faber and Faber, Londres, 1939.
Gamio, Manuel, *La población del valle de Teotihuacan*, 3 vols., Talleres Gráficos de la SEP, México, 1922.
García, fray Esteban, O. S. A., *Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, Libro Quinto, Archivo Histórico Hispano-Agustiniano, Madrid, 1918.
García Icazbalceta, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*, 2 vols., México, 1858-1866.
———, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, 5 vols., México, 1886-1892.
———, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, 4 vols., Porrúa, México, 1947.
———, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, J. Millares Carlo editor, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
———, *Relaciones de varios viajeros ingleses en la ciudad de México y otros lugares de la Nueva España. Siglo XVI*, recopilación, traducción y notas por Joaquín García Icazbalceta, vol. 5, Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid, 1963 (Biblioteca Tenantitla).
García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la sierra*, El Colegio de México, México, 1987.
Garibay K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., Porrúa, México, 1953-1954.
———, *Vida económica de Tenochtitlan. I. Pochtecayotl (Arte de traficar)*, Seminario de Cultura Náhuatl-UNAM, México, 1961.
Garza, Mercedes de la, "El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, t. 27, 1998, pp. 111-135.
Gerhard, Peter, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
Gessain, Robert, "Contribution à l'étude des cultes et des cérémonies indigènes de la région de Huehuetla (Hidalgo). Les 'muñecos' figurines rituelles", *Journal de la Société des Americanistes*, nouvelle série, t. XXX, 1938, pp. 343-370.
———, "Les Indiens tepehuas de Huehuetla", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XIII, núms. 2-3, 1953, pp. 187-211.
Gibson, Charles, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Yale University Press, New Haven, 1952.
———, *The Aztecs Under Spanish Rule*, Stanford University Press, Stanford, 1964.
Goggin, John M., *The Spanish Olive Jar. An Introductory Study*, Papers in Caribbean Anthropology, Publication in Anthropology 62, Yale University, New Haven, 1960.
González Casanova, Pablo, "El ciclo legendario del Tepoztecatl", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. II, 1928, pp. 18-63.

Graulich, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Académie Royale de Belgique, Bruselas, 1987.

Grijalva, fray Juan de, O. S. A., *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España, en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México (1624) 1924.

Gruzinski, Serge, *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale XVI-XVIIIème siècles*, Editions des Archives Contemporaines, París, 1985.

———, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIIIème siècles*, Gallimard, París, 1988.

———, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

———, *La pensée métisse*, Fayard, París, 1999.

Guamán Poma de Ayala, Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno (Codex péruvien illustré)*, Institut d'Ethnologie, París, 1936.

Gustin, Monique, *El barroco en la Sierra Gorda. Misiones franciscanas de Querétaro, siglo XVIII*, INAH, México, 1969.

Guzmán H., Gastón, "Nueva localidad de importancia etnomicológica de los hongos neurotrópicos mexicanos (Necaxa, Puebla, México)", *Ciencia*, t. 20, núms. 3-4, México, 1960, pp. 85-88.

Hakluyt, Richard, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, 8 vols., Londres, Toronto y Nueva York, 1928.

Handbook of Middle American Indians, editor general Robert Wauchope, University of Texas Press, Austin, 1964-1975.

Hasler, Juan A., "Tetradialectología nahua", *A William Cameron Townsend*, México, 1961, pp. 455-483.

Hernández, Francisco, *Historia Natural de Nueva España*, 7 vols., UNAM, México, 1959.

Historia de la nación chichimeca, véase: Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva.

Historia de los mexicanos por sus pinturas, en Joaquín García Icazbalceta, *Nueva Colección de documentos para la historia de México*, t. III, 1882, pp. 228-263.

Historia Tolteca-Chichimeca, Anales de Quauhtinchan, ed. de Preuss y Mengin, Baessler Archiv, t. 21, Beiheft 9, Berlín, 1937-1938.

———, Versión preparada y anotada por H. Berlín en colaboración con S. Rendón, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México, 1947 (Colección Fuentes para la Historia de México, 1).

Histoyre du Méchique, véase: Thévet, André.

Hobgood, John, *Chalma: A Study in Directed Cultural Change*, Huixquilucan Project, Norking Paper, Department of Anthropology, University of Wisconsin, Madison, Wisconsin, 1970.

Hollenbach, Elena I. de, "El origen del sol y de la luna", *Tlalocan*, t. VII, 1977, pp. 123-

170.
Hoogshagen, Searle, "La creación del sol y la luna, según los mixes de Coatlán, Oaxaca", *Tlalocan*, vol. VI, núm. 4, 1971, pp. 337-340.
Horcasitas, Fernando, "Piezas teatrales en lengua náhuatl. Bibliografía descripción", *Boletín bibliográfico de antropología americana*, vol. 11, 1949, pp. 154-163.
———, "Dos versiones totonacas del mito del diluvio", *Tlalocan*, vol. IV, núm. 1, 1962, pp. 53-54.
———, "La llorona", *Tlalocan*, vol. IV, núm. 3, 1963, pp. 204-226.
———, "*Icuic macehualli*: un canto indígena", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 4, 1963, pp. 233-235.
———, "La vida y la muerte en Xaltepoztla. Veinticinco relatos en náhuatl", *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH/SEP, México, 1966, pp. 241-271.
———, *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*, UNAM, México, 1968.
———, "Problemas para la distribución de moros y cristianos en mesoamérica", en *Las fronteras de Mesoamérica. XIV Mesa Redonda, Tegucigalpa, Honduras. 23-28 de junio de 1975*, Sociedad Mexicana de Antropología, t. 1, México, 1976, pp. 213-233.
Hortop, Job, "Viajes de Job Hortop, a quién sir Juan Hawkings dejó en tierra en el Golfo de México, después de su salida del puerto de San Juan de Ulúa el 8 de octubre de 1568", en Joaquín García Icazbalceta, *Relaciones de varios viajeros ingleses en la ciudad de México y otros lugares de la Nueva España, siglo XVI*, Madrid, 1963, pp. 146-172.
Hosler, Dorothy, "Ancient West Mexican Metallurgy: South and Central American Origins and West Mexican Transformation", *American Anthropologist*, vol. 90, núm. 4, 1988, pp. 832-855.
Hosler, Dorothy y Guy Stresser-Péan, "The Huastec Region: A Second Locus for the Production of Bronze Alloys in Ancient Mesoamerica", *Science*, vol. 257, 1992, pp. 1215-1220.
Ichon, Alain, *La religion des Totonaques de la sierra*, Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1969.
———, *La religión de los totonacas de la sierra*, INI, México, 1973.
Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, "Sumaria relación de la historia general de esta Nueva España", en *Obras históricas*, t. I, edición de Edmundo O'Gorman, UNAM, México, 1985, pp. 523-562
———, "Historia de la nación chichimeca", en *Obras históricas*, t. II, edición de Edmundo O'Gorman, UNAM, México, 1985, pp. 7-263.
Izikowitz, Karl Gustav, *Musical and Other Sound Instruments of the South American Indians, a Comparative Ethnographical Study*, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1935.

Jäcklein, Klaus, *Un pueblo popoloca (San Felipe Otlaltepec)*, INI, México, 1991.

Jiménez Moreno, Wigberto, "Síntesis de la historia precolonial del valle de México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XIV-1, 1954-1955, pp. 219-236.

Jiménez Moreno, Wigberto, *Historia antigua de México*, 3a ed. mimeografiada, ENAH, México, 1958.

Johnson, Nicholas, "Los lienzos de Metlaltoyuca e Itzcuintepec: su procedencia e interrelaciones", en *Códices y documentos sobre México*, Primer Simposio, México, 1994, pp. 145-159.

Kampen, Michael Edwin, *The Sculptures of El Tajín, Veracruz, Mexico*, University of Florida Press, Gainesville, 1972.

Kandt, Vera B., *Arts and Crafts of Zacatipan, a Nahuat Village in the Sierra de Puebla*, tesis de maestría, 1972, sin publicar.

Karttunen, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, University of Texas Press, Austin, 1983.

Kelly, Isabel, "World View of a Highland Totonac Pueblo", en *Summa antropológica en homenaje a Robert Weitlaner*, INAH/SEP, México, 1966, pp. 395-411.

Kelly, Isabel y Ángel Palerm, *The Tajin Totonac. Part. 1. History, Subsistence and Technology*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Washington, 1952.

Key, Harold, "Texts on Nahuat Healing Methods", *Tlalocan*, t. V, núm. 1, 1965, pp. 74-84.

Key, Harold y Mary Richie L. Key, *Vocabulario mejicano de la Sierra de Zacapoaxtla, Puebla, México*, Instituto Lingüístico de Verano, México, 1953.

Kidder, Alfred V., Jesse D. Jennings y Edwin M. Shook, *Excavations at Kaminaljuyu, Guatemala*, Publication 561, Carnegie Institution of Washington, Washington, 1946.

Kirchhoff, Paul, "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", *Acta Americana*, t. 1, 1943, pp. 92-107.

———, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, suplemento de la revista *Tlatoani*, núm. 3, ENAH, México, 1960.

———, "Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles", en *XXXVIII Congrès International des Américanistes*, t. III, Stuttgart-Munich, 1971, pp. 207-221.

Knab, Tim J., "Geografía del inframundo", *Estudios de cultura náhuatl*, t. 21, 1991, pp. 31-57.

Kroeber, Alfred, *Anthropology. Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*, Harcourt, Brace and Company, Nueva York, 1948.

Kubler, George, *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*, 2 vols., Yale University Press, New Haven, 1948.

Kubler, George y Charles Gibson, *The Tovar Calendar*, Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, vol. XI, New Haven, 1951.

Lafaye, Jacques, *Quetzalcoatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale*

au Mexique, Editions Gallimard, París, 1974.

Larsen, Helga, *The Sierra* (Manuscrito de 89 páginas dactilografiadas escrito entre 1933 y 1938), sin publicar.

———, (a) "Notes on the *Volador* and its Associated Ceremonies and Superstitions", *Ethnos*, t. 2, 1937, pp. 179-192.

Larsen, Helga, (b) "Indian Flying Pole Dance", *National Geographic Magazine*, t. LXXI, 1937, pp. 387-400.

Lecaillon, Jean-François, *Action et influence des missionnaires franciscains du Collège de Pachuca dans les Missions de la Sierra Gorda au XVIIIème siècle, ou les illusions missionnaires*, tésis de maestría, Universidad de la Sorbona, París I, París, 1977, sin publicar.

Le Goff, Jacques, *La naissance du purgatoire*, Gallimard, París, 1981.

León, Nicolás, "Los tarascos", *Anales del Museo Nacional*, t. II, México, 1903, pp. 298-478.

———, "Los tarascos: etnografía post-cortesiana y actual. Tercera parte", *Anales del Museo Nacional*, 2a época, t. III, México, 1906.

———, "La industria indígena del papel en México en los tiempos precolombinos y actuales", *Boletín del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, 4a época, t. II, núm. 5, México, 1924, pp. 101-105.

León-Portilla, Miguel, "La historia del Tohuenyo. Narración exótica náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 1, México, 1959, pp. 95-112.

———, *Religión de los Nicaraos. Análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas*, UNAM, México, 1972.

———, *Trece poetas del mundo azteca*, 2a ed., UNAM, México, 1984.

———, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan, Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, INAH, México, 1994.

Lewis, Oscar, *Life in a Mexican Village. Tepoztlán Restudied*, University of Illinois Press, Illinois, 1951.

———, *Tepoztlán, Village in Mexico*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., Nueva York, 1960.

Leyenda de los Soles, en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, Imprenta Universitaria, México, 1945, pp. 119-142

Lienzo de Tlaxcala (El), Mario de la Torre (ed.), México, 1983 (Colección Cultura y Pasado de México, Cartón y Papel de México).

Lienzo Seler II, conservado en el museo für Voelkerkunde, Berlín.

Lombardo Toledano, Vicente, *Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla, con algunas observaciones sobre sus primeros y sus actuales pobladores*, t. III, núm. 13, noviembre, Universidad de México, México, 1931, pp. 14-58.

López Austin, Alfredo, “Los caminos de los muertos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, t. II, 1960, pp. 141-148.

———, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., UNAM, México, 1980.

———, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial, México, 1992.

Lovén, Sven, *Origins of the Tainan Culture, West Indies*, Göteborg, 1935.

Luckenbach, Alvin H. y Richard S. Levy, “The Implications of Nahua (Aztecan) Lexical Diversity for Mesoamerican Cultural History”, *American Antiquity*, vol. 45, núm. 43, julio, 1980, pp. 455-481.

Lumholtz, Carl, *Unknown Mexico, a Record of Five Years Exploration among the Tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco and among the Tarascos of Michoacan*, 2 vols., Charles Scribner’s sons, Nueva York, 1902.

Lupo, Alessandro, *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de sus súplicas rituales*, INI, México, 1995.

McAfee, Byron, “Danza de la Gran Conquista”, traducida por Byron McAfee (Manuscrito de Xicotepec, Puebla), *Tlalocan*, vol. III, núm. 3, 1952, pp. 246-273.

McKinlay, Archibald, “The Account of a Punitive Sentence, Introduction and Translation by Arch McKinlay”, *Tlalocan*, vol. 2, 1948, pp. 368-373.

———, “Nahuatl Folklore from Xalacapan, Puebla”, *Tlalocan*, t. IV, núm. 2, 1963, pp. 164-165.

———, “The Siren and other Texts in Nahuatl”, *Tlalocan*, t. V, núm. 1, 1965, pp. 52-57.

McQuown, Norman A., *Gramática de la lengua totonaca (Coatepec, Sierra Norte de Puebla)*, UNAM, México, 1990.

Madsen, William, *Christo-Paganism. A Study of Mexican Religious Syncretism*, Middle American Research Institute, Publication 19, Tulane University, Nueva Orleáns, 1957, pp. 105-180.

———, *The Virgin’s Children. Life in an Aztec Village Today*, University of Texas Press, Austin, 1960.

Malek, Eliza, *Marcin Siennik Histoire de Mélusine. Fortune d’un roman chevaleresque en Pologne et en Russie*, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, París, 2002.

Manuscrit Tovar, Origines et croyances des Indiens du Mexique, Jacques Lafaye editor, Akademische Druck-u Verlagsanstalt, Graz (Austria), 1972.

Martí, Samuel, *Instrumentos musicales precortesianos*, INAH, México, 1968. *Matrícula de Huexotzinco*, véase: Prem, Hans J.

Matrícula de Tributos (o *Códice de Moctezuma*), Akademische Druck-u Verlag-sanstalt, Graz (Austria), 1980.

Maya Hernández, Ildefonso, *La cosmogonía náhuatl expresada en el arte popular*

contemporáneo de la Huasteca, Museo Nacional de Artes e Industrias Populares del INI, INI, México, 1979 (Cuadernos de Trabajo).

Maya Hernández, Ildefonso y Martiniano Castillo, "El Diluvio y otros relatos nahuas de la Huasteca hidalguense", compilación de Neville Stiles, textos de Ildefonso Maya y Martiniano Castillo, *Tlalocan*, t. X, 1985, pp. 15-32.

Melgarejo Vivanco, José Luis, *Totonacapan*, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, Xalapa, 1943.

———, *Historia de Veracruz: Época prehispánica*, Talleres Gráficos de Veracruz, Xalapa, 1949.

Melgarejo Vivanco, José Luis, *Los totonacas y su cultura*, Universidad Vera-cruzana, Xalapa, 1985.

Mendieta, fray Jerónimo de, O. F. M., *Historia eclesiástica indiana*, 4 vols., reimp., S. Chávez Hayhoe editor, México, 1945.

———, *Historia eclesiástica indiana*, obra escrita a fines del siglo XVI, Porrúa, México, 1971.

Mendizábal, Miguel Otón de, "La poesía indígena y las canciones populares", *Boletín del Museo Nacional*, México, 1923-1924, pp. 79-84.

Merlo, Eduardo Jr., *Apuntes sobre las danzas de Cuetzalan*, Pro Arte, Puebla, 1986, pp. 1-85.

Miller, Walter, *Cuentos mixes*, INI, México, 1956 (Biblioteca de Folklore Indígena, 2).

Minería Prehispánica en la Sierra de Querétaro, Secretaría del Patrimonio Nacional, México, 1970.

Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana; y mexicana y castellana*, 1a ed., México 1571, 4a ed., Porrúa, México, 1970 (Biblioteca Porrúa).

Molina Feal, Daniel, "Primera temporada de excavación en Yohualichan, Puebla", en *Tercera Mesa redonda sobre historia y antropología de la Sierra Norte de Puebla*, Cuetzalan, 1979, pp. 25-33.

Monségur, Capitaine Jean de, *Las Nuevas Memorias del Capitán Jean de Monségur*, edición, prólogo e introducción de Jean-Pierre Berthe, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1994.

Montoya Briones, José de Jesús, *Atla, etnografía de un pueblo náhuatl*, INAH, México, 1964.

———, "Dos cuentos", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, 1964, pp. 227-230.

———, *Etnografía de la dominación en México: cien años de violencia en la Huasteca*, INAH (Colección Científica), México, 1996.

Moreno de los Arcos, Roberto, "Los cinco soles cosmogónicos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, t. 7, 1967, pp. 183-210.

Mota y Escobar, Alonso de la, "Memoriales del obispo de Tlaxcala, fray Alonso de la Mota y Escobar", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, INAH, México, 1939-1940, I, pp. 191-306.

Motolinía, fray Toribio de Benavente, O. F. M., “Historia de los indios de la Nueva España”, en Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, t. 1, México, 1858, pp. 1-249.

———, *Memoriales, Documentos históricos de Méjico*, t. 1, Luis García Pimentel editor, México, París y Madrid, 1903.

———, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición, introducción y notas de Georges Baudot, Editorial Castalia, Madrid, 1985.

———, *Memoriales (Libro de oro, MS JGI 31)*, edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, El Colegio de México, México, 1996.

Müller, E. F. Jacobs, “El valle de Tulancingo”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. 14, 2a parte, 1956-1957, pp. 129-137.

Münch Galindo, Guido, *Etnología del Istmo veracruzano*, UNAM, México, 1983.

———, “Acercamiento al mito y sus creadores”, *Anales de Antropología*, vol. 29 (1992), 1995, pp. 285-298.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala publicada y anotada por Alfredo Chavero*, Secretaría de Fomento, México, 1892.

———, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*, edición facsímil del manuscrito de Glasgow, René Acuña editor, UNAM, México, 1981.

Museo Nacional de México, Informe manuscrito de la excursión del Museo Nacional a la Huasteca Potosina en agosto de 1908, México, 1908.

Navarrete, Federico y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, UNAM/CEMCA, México, 2000.

Nazareo, Pablo *et al.*, “Carta al rey don Felipe II. México 17 de marzo de 1566”, en *Epistolaria de Nueva España*, t. X, México, 1940, pp. 109-129.

Nebel, Carlos, *Voyage pittoresque et archéologique dans la partie la plus intéressante du Mexique*, Paul Renouard Moench impresor, París, 1836.

Neff, Hector y Ronald L. Bishop, “Plumbate Origins and Development”, *American Antiquity*, 53 (3), 1988, pp. 505-522.

Nicholson, Harry B., “The Significance of the ‘Looped cord’ Year Symbol in Pre-Hispanic Mexico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, t. 6, 1966, pp. 135-148.

———, “Religion in prehispanic Central Mexico”, *Handbook of Middle American Indians*, t. 10, 1971, pp. 395-446.

———, “The Deity 9 Wind, «Ehecatl-Quetzalcoatl» in the Mixteca Pictorials”, *Journal of Latin American Lore*, t. 4, núm. 1, 1978, pp. 61-92.

———, *The “Return of Quetzalcoatl”: Did it Play a Role in the Conquest of Mexico*, Ca., Laberintos, Lancaster, 2001.

Nieto, Fray Pedro, O. S. A., *De rittibus Gentium occidentalium earumque moribus, regionibus, civitatibus et oppidis, ac de instituendo conversionis infidelium modo, et propagandae fidei in illis partibus inclementis*, Biblioteca de la Suera Congregatio de Propaganda Fide, Roma, 1628.

Noguera, Eduardo, “Ruinas de Cabadilla, Ver. Probables vestigios huaxtecos”, *Quetzalcoatl*, Órgano de la Sociedad de Antropología y Etnografía de México, t. 1, núm. 4, año 3, 1931, pp. 12-16.

Noguez, Xavier y Stephanie Word, “El problema de la historicidad de los títulos y códices del grupo Techialoyan”, en Xavier Noguez y Stephanie Word (eds.), *De tlacuilos y escribanos*, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, México, 1998, pp. 167-221.

Nordenskiold, Erland, *L'archéologie du Bassin de l'Amazone*, Aes Americana, Ed. G. van Œst, París, 1930.

Nueva colección de documentos para la historia de México, publicados por Joaquín García Icazbalceta, México, 1986-1992.

Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas*, Roma, 1702.

———, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas*, M. C. Cázares y M. H. Ruz (eds.), UNAM, México, 1988.

Nuñez y Domínguez, José de Jesús, “El corpus en mi tierra”, *Mexican Folkways*, t. 3, núm. 4, 1927, pp. 191-202.

Nutini, Hugo, “The 16th Century Conversion of Mesoamerican Indians to Catholicism: a Case of Cultural Fatigue”, *The Nahua Newsletter*, núm. 23, Indiana University, 1997, pp. 17-22.

Nuttall, Zelia, “L'Évêque Zumárraga et les idoles principales du grand temple de Mexico”, *Journal de la Société des Américanistes*, nouvelle série, t. VIII, 1911, pp. 153-171.

Ochoa, Ángela, “La doctrina cristiana en lengua Huasteca (1571) de fray Juan de la Cruz. Primicias de un análisis”, *Amerindia, Revue d'Ethnolinguistique Amérindienne*, núms. 19-20, CNRS, 1995.

O´Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, UNAM, México, 1986.

Olivier, Guilhem, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque, Tezcatlipoca, le «Seigneur au miroir fumant»*, Institut d'Ethnologie, París, 1997.

———, *Tezcatlipoca, Burlas y metamorfósis de un dios azteca*, traducido por Tatiana Sule, Fondo de Cultura Económica, México, 2004 (Sección de Obras de Antropología).

Olmos, fray Andrés de, “Proceso seguido por fray Andrés de Olmos en contra del cacique de Matlatlán”, en *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, Publicaciones del Archivo General de la Nación, t. III, México, 1912, pp. 205-215.

Oropeza Castro, Manuel, “El Diluvio totonaco”, *Tlalocan*, vol. II, núm. 3, 1945, pp. 269-275.

Oviedo, véase: Fernández de Oviedo y Valdés

Papeles de Nueva España, publicados por Francisco del Paso y Troncoso, t. I, III, IV, V, VI, VII, Est. Tipográfico “Sucesores de Rivadeneyra”, Impresores de la Real

Casa, Madrid, 1905-1906.
Parsons, Elsie Clews, *Mitla, Town of the Souls*, University of Chicago Press, Chicago, 1936.
Pérez de Ribas, Andrés, S. J., "Historia de los triunfos de nuestra santa fé entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe…", en *Páginas para la historia de Sinaloa y Sonora*, 3 vols., Editorial Layac, México, 1944.
Peterson, Roger Tory y Edward I. Chalif, *A Field Guide to Mexican Birds and Adjacent Central America*, Hougthon Mifflin Co., Boston, 1973.
Pollock, H. E. D., *Round Structures in Aboriginal Middle America*, Publication 471, Carnegie Institution of Washington, Washington, 1936.
Popol Vuh. Las Antiguas historias del Quiche, traducidas del texto original, con una introducción y notas por Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.
Powell, Philip Wayne, *Soldiers, Indians and Silver. The Northword Advance of New Spain,1550-1600*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1952.
Prem, Hanns J., *Matrícula de Huexotzinco*, Ms. mex. 387 der Bibliothèque Nationale Paris, introducción de Pedro Carrasco, Akademische Druck-u Verlagsanstalt, Graz (Austria), 1974.
Preuss, Konrad-Theodor, *Die Nayarit-Expedition. Erster Band. Die Religion der Cora Indianer, in Texten nebst Wörterbuch*, Teubner, Leipzig, 1912.
———, "Au sujet du caractère des mythes et des chants huichols que j'ai recueillis", *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucuman*, t. II, 1931-1932, pp. 445-457.
Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco, I. E. Gómez de la Fuente, Publicaciones del Archivo General de la Nación, México, 1910.
Procesos de indios idólatras y hechiceros, t. III, Publicaciones del Archivo General de la Nación, México, 1912.
Pury-Toumi, Sybille de, *Sur les traces des Indiens nahuatl, mot à mot*, Editions La Pensée Sauvage, Aubeand, 1992.
———, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, traducido por Ángela Ochoa con la colaboración de Haydée Silva, CEMCA/Conaculta, México, 1997.
Radin, Paul, "Cuentos y leyendas de los zapotecos", *Tlalocan*, vol. 1, núm. 1, 1943, pp. 3-30.
Ramírez Lavoignet, David, *Misantla*, Tacubaya, Editorial Citlaltépetl, México, 1959.
Ramos, Agustín, *La gran cruzada*, Conaculta, México, 1992.
Redfield, Robert, *Tepoztlán, a Mexican Village*, University of Chicago Press, Chicago, 1930.
Reichlen, Henri, "Note sur l'origine d'une sculpture mexicaine du Musée de l'Homme", *Journal de la Société des Américanistes*, nouvelle série, t. XXXV, 1943-1946, pp. 177-180.

Reid, Aileen y Ruth G. Bishop, *Diccionario totonaco de Xicotepec de Juárez, Puebla. Totonaco-castellano, Castellano-totonaco*, Instituto Lingüístico de Verano/SEP, México, 1974.

Relación del distrito y pueblos del obispado de Tlaxcala (ca. 1570-1575), *Epistolario de Nueva España*, t. 14, 1904, pp. 70-101.

Relación de los pueblos… encomendados en personas particulares 1560. Relación de los pueblos de indios de Nueva España que están encomendados en personas particulares descontando el diezmo que se paga. Enero de 1560. Recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España*, t. 9, José Porrúa e Hijos, México, 1940, pp. 2-49.

Relación de Michoacán. Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán, Aguilar, Madrid, 1956.

Relaciónes de Tlaxcala, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, tomo primero-4 y tomo segundo-5, René Acuña editor, UNAM, México, 1984-1985.

Relaciones geográficas del siglo XV, René Acuña editor, 10 vols., UNAM, México, 1982-1988

Ricard, Robert, *La "conquête spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle Espagne de 1523 à 1572*, Institut d'Ethnologie, París, 1933.

———, "La conquête spirituelle du Mexique, revue après trente ans", en *La découverte de l'Amérique, esquisse d'une synthèse: conditions historiques et conséquences culturelles, L'implantation européenne*, núm. 2, Librairie Philosophique, J. Vrin, París, 1968, pp. 229-239.

Rollo Selden, véase: Burland, Cottie A.

Romero de Baçan, Pedro, "Acaxochitlán y sus sujetos", en *Papeles de Nueva España*, t. V, Est. Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", Impresores de la Real Casa, Madrid, 1905, pp. 270-272.

Rose, Jean, véase: *Conquistador Anonyme (Le)*.

Rubín de la Borbolla, Daniel, *La indumentaria indígena en la Sierra de Puebla*, Museo Nacional de Artes e Industrias Populares, México, 1951.

Ruiz de Alarcón, Hernando, "Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España, escrito en México año de 1629", *Anales del Museo Nacional de México*, primera época, t. IV, México, 1892, pp. 123-223.

Ruiz Medrano, Ethelia, *Gobierno y sociedad en Nueva España: segunda audiencia y Antonio de Mendoza*, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora, 1991.

———, "Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar", *Estudios de historia novohispana*, vol. 12, 1992, pp. 63-83.

Sahagún, fray Bernardino de, *Psalmodia cristiana y sermonario de los santos del año, en lengua mexicana ordenada en cantares o psalmos para que canten los indios en los areytos que hacen en las iglesias*, Pedro de Ocharte, México, 1583.

———, *Códices Matritenses (de Real Palacio y de la Real Academia de la Historia)*, 4 vols., edición parcial de Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, 1905-1907.

———, "Relación breve de las fiestas de los dioses", *Tlalocan*, t. 2, núm. 4, 1948, pp. 289-320.

———, *Florentine Codex*, Translated from the Aztec… by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, In thirteen parts, 13 vols., University of Utah, Santa fe (Nuevo Mexico), 1950-1969.

———, "Arte adivinatoria", en Joaquín García Icazlbaceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, pp. 382-387.

———, *Historia general de las cosas de Nueva España. La dispuso para la prensa en esta nueva edición con numeración, anotaciones y apéndices Ángel María Garibay K.*, 4 vols., Editorial Porrúa, México, 1956.

———, *Primeros memoriales*, edición facsimilar, University of Oklahoma Press, Norman, 1993.

Sahagún, fray Bernardino de, *Primeros memoriales*, paleografía de los textos en náhuatl y traducción del inglés por Thelma Sullivan, University of Oklahoma Press, Norman, 1997.

Sánchez, Miguel, *Imagen de la virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México*, viuda de Bernardo de Calderón, México, 1648.

Sandstrom, Alan R., *Corn is our Blood, Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1991.

Sandstrom, Alan R. y Pamela Effrein Sandstrom, *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1986.

Saville, Marshall Howard, *The Wood Carver's Art in Ancient Mexico*, Museum of the American Indian, Haye Foundation, Nueva York, 1925.

Schaeffner, André, *Origine des instruments de musique. Introduction ethnologique à l'histoire de la musique instrumentale*, La Haye, Mouton, París, 1968.

Schultze-Jena, Leonhard, *Indiana I. Leben, Glaube und Sprache der Quiche Indianer von Guatemala*, Iena, 1933.

Schwaller, John Frederick, *Partidos y párrocos bajo la Real Corona en la Nueva España, siglo XVI*, INAH, México, 1981 (Colección Científica, 104; Fuentes de Historia Económica de México).

Sébillot, Paul, *Le Folk-Lore de France*, Librairie Orientale et Américaine, 4 vols., E. Guilmoto, París, 1904-1907.

Segre, Enzo, *Las máscaras de lo sagrado*, INAH, México, 1987 (Colección Divulgación).

———, *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, INAH, México, 1990.

Seler, Eduard, *The Tonalamatl of the Aubin Collection. An old Mexican Manuscript in*

the Paris National Library (Manuscrits mexicains N° 18-19), Berlín y Londres, 1900-1901.

———, *Gesammelte Abhendlungen zur Amerikanischen Sprach-und Altertumskunde*, 6 vols., Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz (Austria), 1960-1967.

Sepúlveda y Herrera, María Teresa, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlan, 1544-1546*, INAH, México, 1999 (Colección Científica, Serie Etnohistoria).

Serna, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", *Anales del Museo Nacional*, t. VI, 1892, pp. 261-480.

Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida*, Universidad Veracruzana, México, 1989.

Soustelle, Jacques, *Mexique, terre indienne*, Éditions Bernard Grasset, París, 1936.

———, *La famille otomi-pame du Mexique Central*, Institut d'Ethnologie, París, 1937.

———, "La Culture matérielle des Indiens lacandons", *Journal de la Société des Américanistes*, nouvelle série, t. XXIX, fasc. 1, 1937, pp. 1-95.

Squier, Ephraim G., *Nicaragua: Its people, scenery, monuments and the proposed interoceanic canal*, 2 vols., D. Appleton, Nueva York, 1852.

Starr, Frederick, *Notes Upon the Ethnography of Southern Mexico*, Putnam Memorial Publication Fund, Part I and Part II, 1900-1902.

———, *In Indian Mexico, a Narrative of Travel and Labor*, Forbes and Company, Chicago, 1908.

Staub, Walter, *Zur kenntnis der indianischen Orstnamen in der Huaxteca (Ost-Mexiko)*, Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, 1924.

———, "Le Nord-Est du Mexique et les Indiens de la Huaxtèque", *Journal de la Société des Américanistes*, t. 18, 1926, pp. 279-296.

Strebel, Hermann, *Mitteilungen über die Totonaken der Jetztzeit*, Abhandlungen aus dem Gebiete der Naturwissenschaften herausgegeben vom Naturwissenschaftlichen Verein in Hamburg VIII Band, Helf 1, Hamburg, 1884, pp. 23-33.

Stresser-Péan, Guy, *La Danse du «Volador» chez les Indiens du Mexique et de l'Amérique Centrale*, École Pratique des Hautes Études, París, 1947, tesis sin publicar.

———, "Danse des Aigles et danse des Jaguars chez les Indiens huastèques de la région de Tantoyuca", *XXVIIIe Congrès International des Américanistes* (París 1947), 1948, pp. 335-338.

———, Montaignes calcaires et sources vauclusiennes dans la région des Indiens huastèques de la région de Tampico", *Revue de l'Histoire des religions*, Annales du Musée Guimet, t. CXLI, núm. 1, 1952, pp. 84-90.

———, "La légende aztèque de la naissance du soleil et de la lune", en *Annuaire*, École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, París (1961-

1962), 1962, pp. 445-457.

———, “Problèmes agraires de la Huasteca ou région de Tampico”, en *Les problèmes agraires des Amériques Latines*, Colloques Internationaux du CNRS, Sciences Humaines, CNRS, París, 1967, pp. 201-214.

———, *El arado criollo en México y América Central*, CEMCA/IFAL/Orstom, México, 1988.

———, *Códice de Xicotepec*, estudio e interpretación, Gobierno del Estado de Puebla/CEMCA/Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

———, *Codex de Xicotepec*, étude et interprétation, Gobierno del Estado de Puebla/CEMCA/Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

———, “Les deux lienzos ou cartes pictographiques d’Acaxochitlán (Hidalgo) et le Nord de l’ancien domaine acolhua”, en Leonardo Manrique C. y Noemí Castillo T. (coords.), *Homenaje al doctor Ignacio Bernal*, INAH, México, 1997, pp. 359-390.

———, *Les Lienzos d’Acaxochitlán (Hidalgo) et leur importance dans l’histoire du peuplement de la Sierra Nord de Puebla et des zones voisines* (ed. bilingüe francés/español), Gobierno del Estado de Hidalgo/CEMCA, México, 1998.

Stresser-Péan, Guy, “El antiguo calendario totonaco y sus probables vínculos con el de Teotihuacan”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 34, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2003.

———, “Plumes vertes ou plumes rouges, Quetzalli ou Cuezalin”, en Patrick Lesbre y Marie-José Vabre (eds.), *Le Mexique préhispanique et colonial, in tlahuilli, in ocotl, in tezcatl, hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, L’Harmattan, París, 2004.

———y Claude Stresser-Péan, *Tamtok, sitio arqueológico huasteco, su historia, sus edificios*, vol. I, Instituto de Cultura de San Luis Potosí/El Colegio de San Luis/INAH/CEMCA, México, 2001.

———, *Tamtok, sitio arqueológico huasteco, su vida cotidiana*, vol. II, Gobierno de San Luis Potosí/INAH/Fomento Cultural Banamex/CEMCA, México, 2005.

——— y Roger Heim, “Sur les Agarics divinatoires des Totonaques”, en *Comptes-rendus des séances de l’Académie des Sciences*, t. 250, séance du 15 février 1960, París, pp. 1150-1160.

Stubblefield, Morris y Carlos, “The history of Läy and Gisaj. A Zapotec Sun and Moon Myth”, *Tlalocan*, vol. VI, núm. 1, 1969, pp. 47-62.

Sullivan, Thelma D., “Nahuatl Proverbs, Conundrums and Metaphors Collected by Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. IV, 1963, pp. 93-177.

———, “Pregnancy, Childbirth and Deification of the Women who Died in childbirth”, traducido por Thelma Sullivan, *Estudios de Cultura Náhuatl*, t. 6, 1966, pp. 62-95.

———, “The Arms and Insignia of the Mexica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, t. 10, 1972, pp. 155-193.

Suma de visitas de pueblos por orden alfabético, Manuscrito 2800 de la Biblioteca Nacional de Madrid, Papeles de Nueva España, t. 1, Madrid, 1905. *Sumaria*

relación…, véase: Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva.

Swadesh, Morris, “Algunas fechas glotocronológicas importantes para la prehistoria nahua”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. 14-1, 1954-1955, pp. 173-192.

Taggart, James M., *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla náhuatl de Puebla*, INI, México, 1975.

———, *Nahuat myth and Social structure*, Austin, University of Texas Press, 1983.

Tapia Zenteno, Carlos de, *Noticia de la lengua Huasteca… con catecismo y doctrina cristiana*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1767.

Taylor, William B., *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford University Press, Stanford, 1979.

———, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Termer, Franz, “Der «Palo de Volador» in Guatemala”, en *El México Antiguo 3*, núms. 1-2, 1931, pp. 13-23.

Tezozomoc, D. Hernando Alvarado, *Crónica mexicana*, José M. Vigil, editor, Imprenta y Litografía de Ireneo Paz, México, 1878.

Thévet, André, “Histoyre du Méchique, Manuscrit français inédit du XVIème siècle”, *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle série, t. II, núm. 1, 1905, pp. 1-41.

Thompson, J. Eric S., *Ethnology of the Mayas Southern and Central British Honduras*, Publication 274, vol. XVII, núm. 2, Field Museum of Natural History, Chicago, 1930.

———, *An Archaeological Reconnaissance in the Cotzamalhuapa Region, Escuintla, Guatemala*, Publication 574, Contribution 44, Carnegie Institution of Washington, Washington, 1948.

———, *Maya Hieroglyphic Writing*, Carnegie Institution, Washington, 1950.

———, *Maya Hieroglyphic Writing*, University of Oklahoma Press, Norman, 1960.

———, *Maya History and Religion*, University of Oklahoma Press, Norman, 1970.

Thompson, Guy P. C., *Francisco Agustín Dieguillo, un liberal cuetzalteco*, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, Puebla, 1995 (Colección Catalejos, 6).

Thouvenot, Marc, *Chalchihuitl, le jade chez les Aztèques*, Musée de l’Homme, Institut d’Ethnologie, París, 1982.

Tonalamatl Aubin, véase: Seler, Eduard.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, 7 vols., Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1975-1983.

Torre Villar, Ernesto de la, *Las fuentes francesas para la historia de México y la*

guerra de Intervención, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, 1962.

———, *Fray Pedro de Gante, maestro y civilizador de América*, Seminario de Cultura Mexicana, México, 1973.

Traver, Emilien, *Le patois poitevin*, Chef Boutonne, Deux-Sèvres, Imprimerie Chasseray, 1944.

Vacher, Anne-Marie, *Le teponaztli*, tesis de doctorado, 3er ciclo, EPHE, 5a. sección, Sorbonne, París, 1974, sin publicar.

Vaillant, George C., *Aztecs of México, Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation*, Doubleday, Doran and Company Inc., Garden City, Nueva York, 1941.

Val Julian, Carmen, "Danses de la Conquête: Une «mémoire indienne de l'Histoire»?", en A. Breton, J-P. Berthe, Sylvie Lecoin, *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Colección Hespérides, Université de Toulouse-Le Mirail, Presses Universitaires du Mirail, CEMCA, 1991, pp. 253-266.

Vázquez de Tapia, Bernardino, *Relación de méritos y servicios de…*, Primera serie: La Conquista I., Antigua Librería Robredo, México, 1953.

Vetancurt, fray Agustín de, *Teatro Mexicano, descripción breve de los sucessos exemplares de la Nueva España en el nuevo mundo occidental de las Indias*, 4 vols., núm. 11, José Porrúa Turanzas editor, Madrid, 1960-1961 (Colección Chimalistac de Libros y Documentos Acerca de la Nueva España). Vié-Wohrer, Anne-Marie, *Xipe Totec, Notre Seigneur l'Écorché*, 2 vols., CEMCA, México, 1999.

Voigtlander, Katherine y Artemisa Echegoyen, *Luces contemporáneas del otomíù gramática del otomí de la sierra*, Instituto Lingüístico de Verano, México, 1985.

Warren, John Benedict, "Fray Jerónimo de Alcalá, Author of the Relación de Michoacán", *The Americas*, vol. XXVII, núm. 3, 1971.

Weitlaner, Irmgard y Jean Basset Johnson, "Un cuento mazateco-popoloca (El Sol y la Luna, en San José Independencia)", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. 3, 1939, pp. 217-226.

Weitlaner, Roberto J., "El Sol y la Luna, versión chinanteca", *Tlalocan*, vol. III, núm. 2, 1952, pp. 169-174.

———, *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, relatos recopilados por Roberto J. Weitlaner, selección, introducción y notas de María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Marlene Aguayo Aflaro, INI, México, 1977.

Whorf, Benjamín Lee, "The Milpa Alta Dialect of Aztec (with notes on the Classical and the Tepoztlán Dialects)", *Linguistic Structures of Native America*, Viking Fund Publications in Anthropology, núm. 6, Nueva York, 1946, pp. 367-397.

Wilkerson S., Jeffrey K., *El Tajín, a Guide for Visitors*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1987.

Williams García, Roberto, "Un mito y los mazatecas", *Boletín Indigenista del Instituto Indigenista Interamericano*, vol. XIII, núm. 4, 1953, pp. 360-365.

———, *Los tepehuas*, Universidad Veracruzana-Instituto de Antropología, Xalapa, 1963.

———, “El mito en una comunidad indígena: Pisaflores, Veracruz”, *Sondeos*, núm. 61, Centro Internacional de Documentación, México, 1970.

———, *Mitos tepehuas*, SEP, México, 1972 (SEP-Setenta, 27).

Zantwijk, Rodolfo van, *Aztec Hymns as the Expression of the Mexican Philosophy of Life*, Intern Archives of Ethnology, XLVIII, 1, Leiden, 1957.

———, *Los indígenas de Milpa Alta, herederos de los aztecas*, Royal Institute of the Topics, núm. 135, Sección de Antropología Cultural y Física, núm. 64, Ámsterdam, 1960.

Zapata y Mendoza, Juan Buenaventura, *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala*, transcripción paleográfica, traducción, presentación y notas Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs, Universidad Autónoma de Tlaxcala/CIESAS, México, 1995.

Zingg, Robert Mowry, *The Huichols: Primitive Artists*, Contributions to Ethnography: I, University of Denver, Kraus Reprint Co., Millwood, Nueva York, 1977.

ÍNDICE GEOGRÁFICO

REGIÓN DE HUAUCHINANGO, PUEBLA



1. *Embalse de la presa Necaxa y el pueblo de San Miguel Acuautla. (Foto: R. Ramírez.)*



2. *Garganta del río Necaxa. (Foto: Guérin-Desjardins.)*

REGIÓN TOTONACA DE XICOTEPEC, PUEBLA



3. *Una parte del pueblo totonaco de Ozomatlán, 20 de mayo de 1992. (Foto: R. Ramírez.)*



4. *A la izquierda, camino empedrado hacia San Agustín. A la derecha, camino de Tepetzintla en zigzag, 2 de junio de 1985. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*



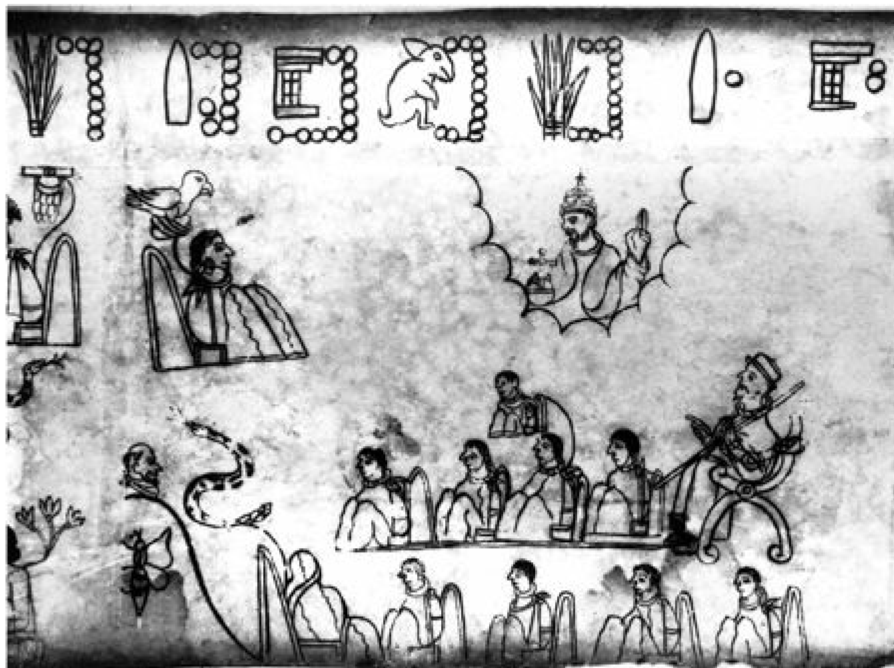
5. *La iglesia, su campanario separado y su presbiterio. Pueblo totonaco de San Agustín, Puebla, 30 de noviembre de 1991. (Foto: R. Ramírez.)*



6. *Iglesia franciscana de Jalpan (Querétaro). Arte barroco de mediados del siglo* XVIII, *4 de diciembre de 1962. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*



Fresco del siglo XVI *del antiguo convento franciscano de Huejotzingo (Puebla). La Inmaculada Concepción entre santo Tomás de Aquino y Dun Scott. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*



8. *Sección 24 del Códice de Xicotepec. Los indios convertidos asisten a las exequias de Cóatl, cacique de Xicotepec.*



9. *Pirámide de los nichos de Yohualichan (Puebla), 1° de septiembre de 1985. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*

PUEBLO NAHUA DE CUAXICALA, PUEBLA, 28 DE MAYO DE 1992



10. *El oratorio, o casa sagrada,* santo cali. *(Foto: R. Ramírez.)*



11. *El tambor vertical (*altepecayotl, *"el espíritu del pueblo") y los tres* teponaztli *del oratorio sagrado. (Foto: R. Ramírez.)*

CEREMONIA DE OFRENDAS Y REZOS A LOS TAMBORES DEL ORATORIO SAGRADO DE LOS NAHUAS DE CUAXICALA, PUEBLA, 28 DE MAYO DE 1992



12. *La adivina Celia inciensa el tambor vertical. (Foto: R. Ramírez.)*



13. *Celia toca los tambores sagrados mientras reza en náhuatl. (Foto: R. Ramírez.)*

Otomíes de San Pedro Tlachichilco, Hidalgo. El oratorio de linaje de Manuela, 31 de octubre de 1981



14. *El altar con la olla de los ídolos, el tambor vertical y el* teponaztli *"vestidos" con papel recortado. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*



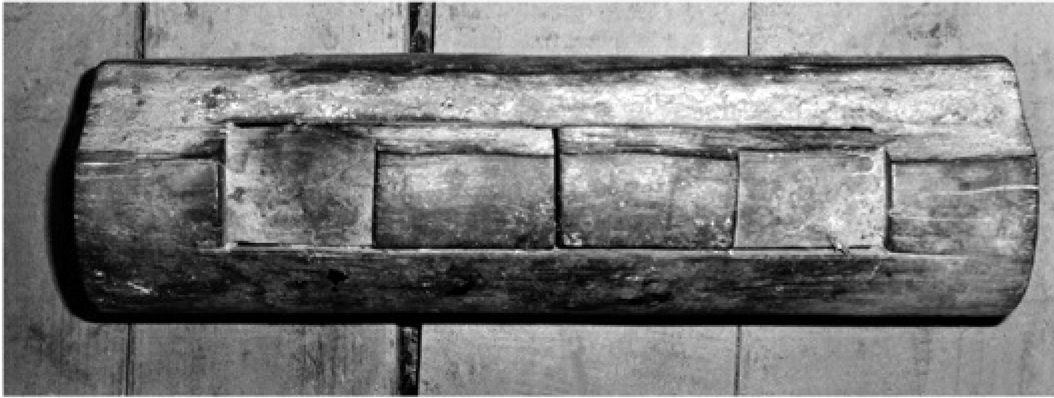
15. *El* teponaztli. *(Foto: Claude Stresser-Péan.)*



16. *El tambor vertical. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*



17. *La gran olla que contiene los ídolos de cartón. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*



El teponaztli *sin el papel recortado. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*

SAN PEDRO TLACHICHILCO, HIDALGO, 14 DE ABRIL DE 1984



19. *El oratorio otomí de Fidela. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*

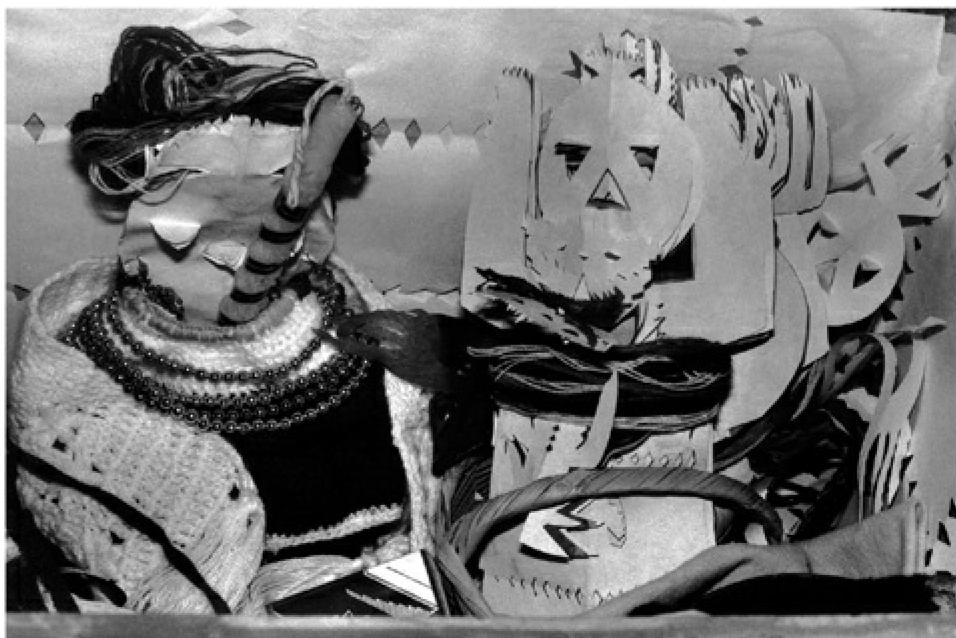


20. *Interior del oratorio otomí de Fidela con sus dos baúles. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*

ORATORIO OTOMÍ DE FIDELA. SAN PEDRO TLACHICHILCO, HIDALGO, 14 DE ABRIL DE 1984



21. *En el baúl de la izquierda, los ídolos de cartón representan al "señor del pueblo" entre su mujer y su hija. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*



22. *En el baúl de la derecha, un ídolo de cartón representa a una esposa del "señor del pueblo". A la derecha, ídolos de papel recortado que representan los espíritus del maíz y de otras plantas cultivables. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*

EL *TEPONAZTLI* ANTIGUO DE XICOTEPEC, PUEBLA, SOBRE SU SOPORTE, 13 DE ABRIL DE 1984



23. *Este* teponaztli *representa un mono araña acostado. (Fotos: Claude Stresser-Péan.)*



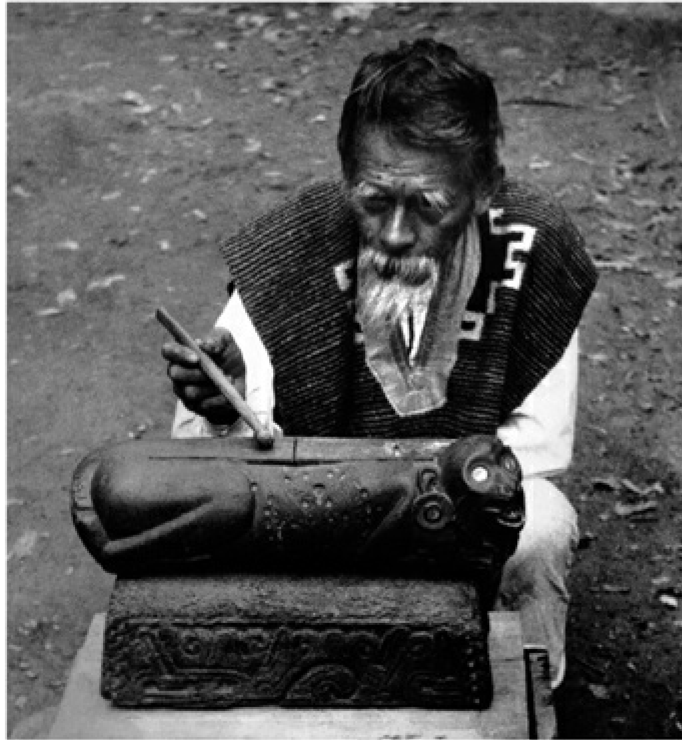
24. *El* teponaztli *antiguo de Xicotepec, Puebla.*



25. *El* teponaztli *antiguo de Xicotepec, Puebla.*



26. *La cabeza de mono del* teponaztli *antiguo de Xicotepec, Puebla, 13 de abril de 1984. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*



27. *El viejo Máximo López, mayordomo del* teponaztli *antiguo de Xicotepec, Puebla, 30 de octubre de 1937. (Foto: B. Christensen.)*

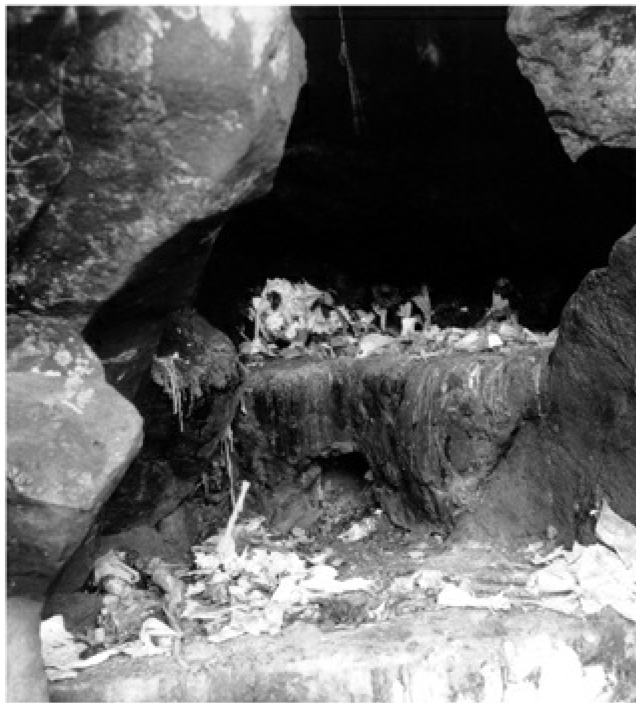
LA "PEÑA DE XOCHIPILA", SANTUARIO PAGANO DE XICOTEPEC, PUEBLA



28. *"La Peña", santuario pagano, 24 de junio de 1963. (Fotos: Y. Guidon.)*



29. *La cruz que cristianiza el santuario pagano.*



30. *Cueva sagrada y ofrendas al pie del santuario pagano.*



31. Teponaztli *y tambor vertical en la cueva sagrada de los otomíes de San Pablito (Puebla), 15 de septiembre de 1938. (Foto: B. Christensen.)*



32. *Santos García y el* teponaztli *de la cueva sagrada de los otomíes de San Pablito (Puebla), 15 de septiembre de 1938. (Foto: B. Christensen.)*



33. *José Santiago Mata, en su cabaña de adivinación. Pueblo nahua de Coacuila (Puebla), 19 de marzo de 1998. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*



34. *"Ídolos de barro cocido" (falsificaciones) que José Santiago Mata usa durante sus ceremonias. Pueblo nahua de Coacuila (Puebla). (Foto: Claude Stresser-Péan.)*



35. *Reyes Domínguez Zacatenco, curandero nahua, en su cabaña de adivinación. Xicotepec (Puebla), 4 de agosto de 1963. (Foto: Y. Guidon.)*



36. *El viejo narrador totonaco Ignacio Morales. Cuahueyatla (Puebla), 12 de mayo de 1991. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*

LAS CUATRO CELEBRANTES DE LA "COSTUMBRE" TOTONACA DE TEPETZINTLA PARA LA FECUNDIDAD DE LAS PLANTAS. (FOTOGRAFÍAS: R. RAMÍREZ.)



37. *María Bonifacia.*



38. *María Teresa Santiago.*



39. *María Ignacia I.*



40. *María Ignacia II.*

PUEBLO TOTONACO DE TEPETZINTLA, PUEBLA, 7 DE DICIEMBRE DE 1991



41. *"Promesa" de la "costumbre": pequeña ofrenda de 24 muñecos. (Foto: R. Ramírez.)*



42. *Danza de las celebrantes con el tepalcate y el incensario. (Foto: R. Ramírez.)*

CEREMONIA MAYOR DEL 12 DE DICIEMBRE DE 1991 DE LOS TOTONACOS DE TEPETZINTLA, PUEBLA



43. *Adivinación por medio de pequeños pedazos de copal lanzados al agua para saber si la ceremonia mayor es aceptada. (Foto: R. Ramírez.)*



44. *Al iniciar la ceremonia mayor, María Ignacia I y Rosa bailan sosteniendo el mismo trapo ritual.*



45. *Crisanto toca con sus manos el tambor vertical, al tiempo que canta invocaciones a los espíritus de los cerros. (Foto: R. Ramírez.)*



46. *María Ignacia II derrama la sangre de un guajolote sacrificado sobre el tambor. (Foto: R. Ramírez.)*



47. *La sangre del ave sacrificada riega también el* teponaztli.



48. *Estos paquetitos de muñecos ensangrentados serán enterrados en los campos de cada participante para obtener una buena cosecha. (Foto: R. Ramírez.)*



49. *María Teresa encarga a dos niñas ir a verter en el manantial del pueblo el agua ensangrentada de la ofrenda mayor. (Foto: R. Ramírez.)*

Ceremonia del 13 de diciembre de 1991 para las dos pirámides antiguas de los totonacos de Tepetzintla, Puebla



Danza alrededor de las cestas de maíz, al pie de las dos "pirámides-cerros". (Foto: R. Ramírez.)



51. *Crisanto "hace bailar" el* teponaztli *sin dejar de sacudir su sonaja. (Foto: R. Ramírez.)*



52. *Crisanto toca el* teponaztli *al pie de las pirámides. (Foto: R. Ramírez.)*

CEREMONIA FINAL DE DESPEDIDA DE LOS TOTONACOS DE TEPETZINTLA, PUEBLA, 14 DE DICIEMBRE DE 1991



53. *La comida de despedida ofrecida a los participantes. (Foto: R. Ramírez.)*



54. *La danza de las* Flores. *(Foto: R. Ramírez.)*



55. *Danza de las* Flores. *Crisanto "hace bailar" la botija de aguardiente. (Foto: R. Ramírez.)*



56. *Danza de las* Flores. *Juan Torres "hace bailar" una de las dos cestas de maíz. (Foto: R. Ramírez.)*



57. *Danza de las* Flores. *María Ignacia II "hace bailar" el "tepalcate" que contiene diversos restos rituales. (Foto: R. Ramírez.)*

ORATORIO DE LINAJE DE MANUELA. OTOMÍES DE SAN PEDRO TLACHICHILCO, HIDALGO, 1981



1C. *El altar. Olla con los ídolos, tambor vertical y* teponaztli. *(Foto: Claude Stresser-Péan.)*



2C. *Ídolos femeninos de cartón recortado y vestidos, colocados en una gran olla. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*

ANTES DE LA "GRAN COSTUMBRE" DE LOS TOTONACOS DE TEPETZINTLA, PUEBLA, 21 DE

MAYO DE 1991



3C. *Ofrenda de flores y comida a Cristo y a la virgen de Guadalupe en la iglesia, durante la ceremonia para "Dios Nuestro Señor". (Foto: Claude Stresser-Péan.)*

ANTES DE LA "GRAN COSTUMBRE" DE LOS TOTONACOS DE TEPETZINTLA, PUEBLA, 21 DE MAYO DE 1991



4C. *Ofrenda a los tambores sagrados, "vestidos", en la iglesia, durante la ceremonia para "Dios Nuestro Señor". (Foto: Claude Stresser-Péan.)*

"PROMESA" PARA LA CEREMONIA MAYOR DE LOS TOTONACOS DE TEPETZINTLA, PUEBLA, 7 DE DICIEMBRE DE 1991





5C *y* 6C. *Danza de las celebrantes. (Foto: R. Ramírez.)*



7C. *Colocación de la ofrenda mayor. (Foto: R. Ramírez.)*



8C. *Sacrificio de polluelos. (Foto: R. Ramírez.)*

CEREMONIA MAYOR DEL 12 DE DICIEMBRE DE 1991. TOTONACOS DE TEPETZINTLA, PUEBLA



9C. *Los dos niños dejan caer copal encendido sobre los ídolos de la ofrenda mayor. (Foto: R. Ramírez.)*

CEREMONIA MAYOR DEL 12 DE DICIEMBRE DE 1991. TOTONACOS DE TEPETZINTLA, PUEBLA



10C. *La ofrenda mayor cubierta de sangre de las aves de corral sacrificadas. (Foto: R. Ramírez.)*



11C. *El tambor vertical cubierto de sangre de un guajolote sacrificado. (Foto: R. Ramírez.)*



12C. *El* teponaztli *también fue regado con sangre de un guajolote sacrificado. (Foto: R. Ramírez.)*



13C. *Se queman los muñecos no utilizados en el tepalcate. Las flamas que suben al cielo dan fuerza a aquellos que se calienten las manos en ellas. (Foto: R. Ramírez.)*



14C. *Fase final de la gran "costumbre" anual. El tepalcate y su contenido ritual serán abandonados en un lugar sagrado, el cerro Tláloc, 14 de diciembre de 1991. (Foto: R. Ramírez.)*

VOLADOR DE DOS DANZANTES. NAHUAS DE TECACAHUACO, HIDALGO, 16 DE AGOSTO DE 1957



58. *El vuelo. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*



59. Volador *aterrizando entre las tumbas del cementerio. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*

VOLADOR DE CUATRO DANZANTES DE LOS TOTONACOS DE LA REGIÓN DE PAPANTLA, 21 DE JULIO DE 1951



60. *Mástil erguido frente a la pirámide de los nichos de El Tajín, Veracruz. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*



61. *Todos los hombres del pueblo levantan el mástil, 28 de junio de 1964. Volador de cuatro danzantes de los totonacos de San Pedro Petlacotla, Puebla (Foto: A. Ichon.)*



62 *y*



63. *Copila, Puebla. Ritos en lo alto del mástil e inicio del vuelo de los cuatro danzantes, 12 de diciembre de 1992. (Fotos: R. Ramírez.)*

VOLADORES NAHUAS DE XALTEPEC, PUEBLA, 7 DE SEPTIEMBRE DE 1997



64. *Danza frente a la iglesia. El capitán lleva puesta una tela con la imagen de la virgen de Guadalupe. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*

VOLADOR DE CUATRO DANZANTES DE LOS TOTONACOS DE HUITZILAC, PUEBLA, 10 DE MAYO DE 1965



65. *Subida de los danzantes a lo largo de mástil. (Foto: G. Stresser-Péan.)*



66. *Inicio de un vuelo. (Foto: J. P. Courau.)*

VOLADOR DE CUATRO DANZANTES DE LOS OTOMÍES DE PIEDRA ANCHA, HIDALGO, 2 DE MARZO DE 1954



67. *La Malinche toca su flauta bailando sobre el bloque terminal. (Foto: B. Guérin-Desjardins.)*



68. *La Malinche o Nenza. (Foto: B. Guérin-Desjardins.)*



69. *Otomíes de Pie del Cerro, Hidalgo. "Viejo" del carnaval vestido, como antaño, con un traje de heno, 25 de febrero de 1955. (Foto: G. Stresser-Péan.)*

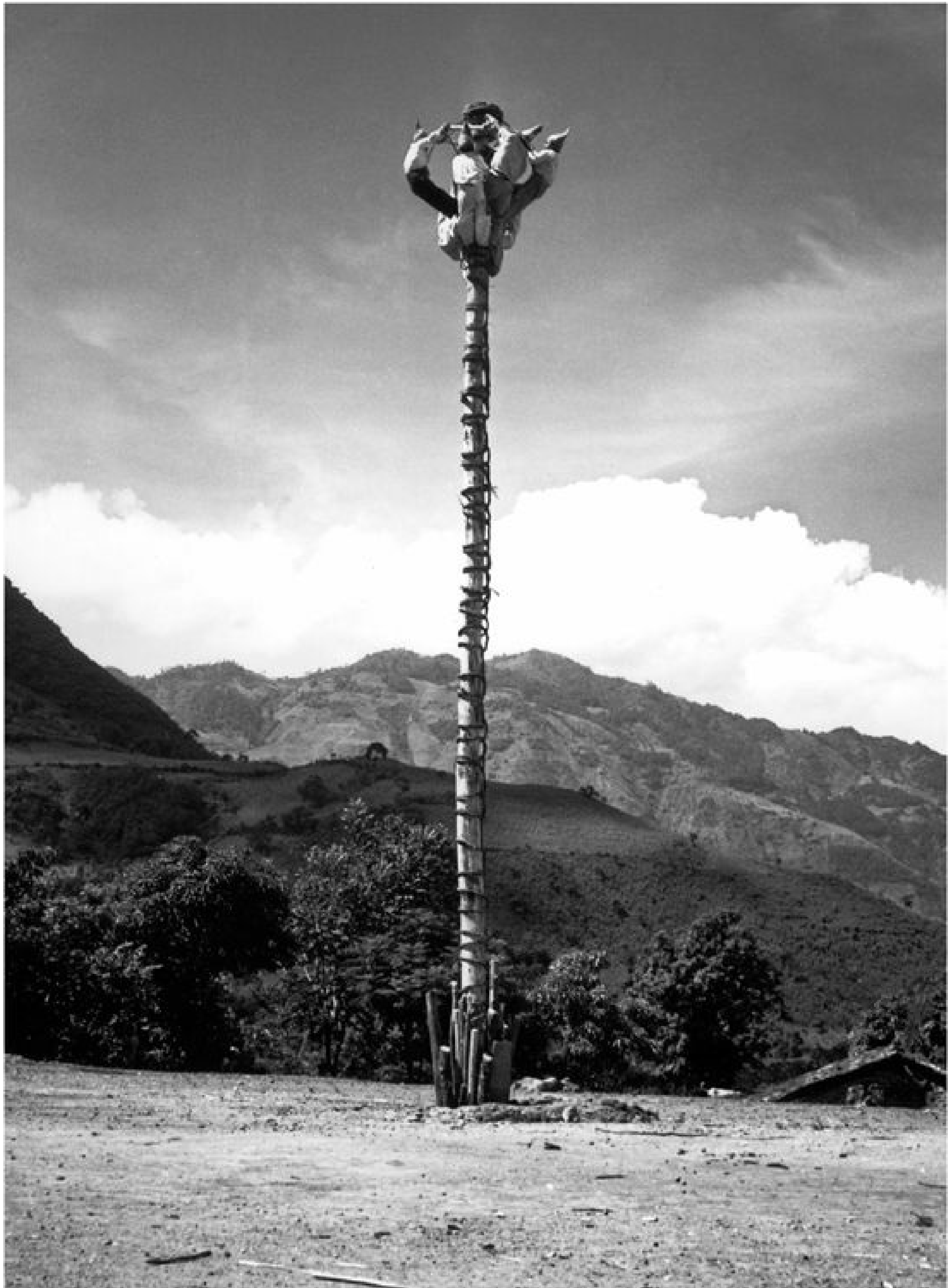


70. *Otomíes de San Miguel, Hidalgo. Máscara de "Viejo", 2 de marzo de 1954. (Foto: B. Guérin-Desjardins.)*



71. *Otomíes de Mabodo, Hidalgo. Los "Viejos" de la fiesta del carnaval, 1° de marzo de 1954. (Foto: B. Guérin-Desjardins.)*

VOLADOR DE SEIS DANZANTES DE LOS NAHUAS DE ATLA, PUEBLA



72. *Antes del vuelo, 17 de septiembre de 1962. (Fotos: Guy Stresser-Péan.)*

VOLADOR DE SEIS DANZANTES DE LOS NAHUAS DE ATLA, PUEBLA



73. *El vuelo, 17 de septiembre de 1962. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*

VOLADOR DE SEIS DANZANTES DE LOS OTOMÍES DE HUEHUETLILLA, HIDALGO, 19 DE MARZO DE 1954



74. *El marco hexagonal. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*



75. *Los voladores disfrazados de "caballeros-águilas". (Foto: Guy Stresser-Péan.)*

VOLADOR DE OCHO DANZANTES DE LOS NAHUAS DE HUAUCHINANGO, PUEBLA, 1836



76. Volador *de ocho danzantes de los nahuas de Huauchinango, Puebla, 1836. Según un dibujo de Carlos Nebel.*

DANZA DE LAS *GUACAMAYAS* DE LOS NAHUAS DE XALTIPAN, 24 DE JUNIO DE 1984



77. *Danza de las* Guacamayas *de los nahuas de Xaltipan, durante la fiesta de san Juan Xiutetelco, Puebla. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*

DANZA DE LAS *GUACAMAYAS* DE LOS NAHUAS DE SAN ANDRÉS TZICUILÁN, PUEBLA, 3 DE OCTUBRE DE 1982



78. *Danza de las* Guacamayas *de los nahuas de San Andrés Tzicuilán, Puebla. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*



79. *Danza de las* Guacamayas *con un aparato giratorio de cuatro brazos. Totonacos de la región de Papantla, Veracruz, 21 de julio de 1951. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*



80. *Danza de las* Guacamayas *con un aparato giratorio de seis brazos. Nahuas de San Juan Acateno, Puebla, 6 de agosto de 1984. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*

DANZA DE LOS *TEJONEROS* DE LOS TOTONACOS DE CHICONTLA, PUEBLA, 28 DE NOVIEMBRE DE 1993



81. *Las dos marionetas mestizas Francisco y Xóchitl. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*



82. *Danzante con máscara de mestizo con bigote. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*

DANZA DE LOS *TEJONEROS* DE LOS TOTONACOS DE CHICONTLA, PUEBLA, 28 DE NOVIEMBRE DE 1993



83. *El mástil de bambú es muy alto. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*



84. *El tejón disecado que suben a lo largo del mástil. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*

DANZA DE LOS *SANTIAGUEROS* DE LOS TOTONACOS DE HUITZILAC, PUEBLA, 10 DE MAYO DE 1965



85. *La muerte de Pilatos. (Foto: A. Ichon.)*



86. *Escena de combate. A la derecha, Pilatos enmascarado con su escudo y su machete. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*

Danza de los *Santiagueros* de los totonacos nahuatlizados de San Agustín, Puebla, 28 de agosto de 1992



87. *A la izquierda, Santiago y su caballito blanco. Al centro, Pilatos. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*



88. *Ofrenda al caballito blanco de Santiago. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*



89. Moros y españoles. *Totonacos de Chicontla, Puebla, 28 de noviembre de 1993. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*



90. *Danza de los* Tocotines *de los totonacos de Chicontla, Puebla, 28 de noviembre de 1993. (Foto: Claude Stresser-Péan.)*

DANZA DE LOS *NEGRITOS* DE LOS TOTONACOS DE LA REGIÓN DE PAPANTLA, VERACRUZ, 16 DE JUNIO DE 1938



91. *Danza de los* Negritos *de los totonacos de la región de Papantla, Veracruz. En medio, la Malinche. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*

DANZA DE LOS *NEGRITOS*. TOTONACOS NAHUATLIZADOS DE SAN AGUSTÍN, PUEBLA, 10 DE DICIEMBRE DE 1992



92. *El niño danzante llamado* Xocoton. *(Foto: R. Ramírez.)*



93. Xocoton *con la máscara del mero negro para hacer la colecta. (Foto: R. Ramírez.)*

DANZA DE LOS *NEGRITOS* DE LOS TOTONACOS DE TEPETZINTLA, PUEBLA, 17 DE MAYO DE 1992



94. *Los negritos entran a la iglesia. (Foto: R. Ramírez.)*



95. *Danza en dos filas en la iglesia. En medio, la* Malinche. *(Foto: R. Ramírez.)*

DANZA DE LOS *NEGRITOS* DE LOS TOTONACOS DE TEPETZINTLA, PUEBLA, 17 DE MAYO DE 1992



96. *Danzantes con su traje moderno. (Foto: R. Ramírez.)*



97. *El caporal inciensa la serpiente articulada. (Foto: R. Ramírez.)*



98. *El palacio del rey Mahoma. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*



99. *El rey Mahoma. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*

DANZA DE *MOROS Y CRISTIANOS*. NAHUAS DE SANTA ANA TLACOTENCO, DISTRITO FEDERAL, 26 DE JULIO DE 1975



100. *San Santiago. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*



101. *El capitán de los Moros (Alférez). (Foto: Guy Stresser-Péan.)*

DANZA DE LOS *MECOS* (DANZA DE LOS *CHICHIMECOS*). HUASTECOS DE EL MAY, MUNICIPIO TANLAJAS, SAN LUIS POTOSÍ, 13 DE AGOSTO DE 1938



102. *Dos de los* Mecos, *sin su máscara. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*



103. *Son de los peces voladores. (Foto: Guy Stresser-Péan.)*

ÍNDICE GENERAL

La Sierra Norte de Puebla, numerosas veces recorrida por Guy Stresser-Péan, es una región particularmente interesante debido a su carácter pluriétnico, que se expresa en la convivencia de tres lenguas: totonaca, otomí y náhuatl. Es un lugar privilegiado para la observación del sincretismo ocurrido bajo la influencia de la doctrina cristiana, que se refleja en las ceremonias, las danzas y las ideas indígenas relacionadas con Dios, con el alma y con los seres espirituales, pero también en la concepción del espacio, el tiempo, la vida y la muerte. Las creencias relativas a la Luna, y en mayor medida al Sol, llaman la atención de manera particular, ya que este astro se asimila a Jesucristo, tanto por parte de los indios de la sierra como por los de la Huasteca. Quetzalcóatl-9 Viento, el héroe cultural de una parte de la sierra, el espíritu del dios del maíz, sigue siendo venerado como precursor del Sol, y a veces se confunde con Cristo. Este libro aporta, además, el complemento indispensable de la perspectiva indígena, *in situ*, en la diacronía y la diversidad de las situaciones. Al término de sus lecturas e investigaciones y de la confrontación con las fuentes, Stresser-Péan llega de manera natural a la explicación que se desprende de todo ello, describiendo el ambiente de religiosidad que impregna la existencia cotidiana de los indios de México, las danzas practicadas desde los tiempos más antiguos, y los rezos dirigidos a los dioses. Es así que los indios de la meseta central parecen completamente convertidos al cristianismo; sin embargo, los grupos indígenas de la Sierra de Puebla practican un cristianismo sincero pero teñido de paganismo. En *El Sol-Dios y Cristo* estos hechos son convocados y hablan por sí solos a través de un intérprete receptivo.

"Tanto por su multiplicidad como por su gran amplitud, los temas abordados en este libro constituyen una verdadera Suma, una obra de consulta que de ahora en adelante se volverá imprescindible para todos los mexicanistas."
JACQUELINE DE DURAND-FOREST

"Ésta es la obra maestra de Guy Stresser-Péan."
JEAN MEYER

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice